Auer / Ratzinger

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo V

Johann Auer

El Evangelio de la gracia

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

Tomo V

EL EVANGELIO DE LA GRACIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

JOHANN AUER

EL EVANGELIO DE LA GRACIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de
Das Evangelium der Gnade (de J. AUER), tomo V
de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*,
Friedrich Pustet, Ratisbona

Segunda edición 1982

IMPRÍMASE: Barcelona, 25 de febrero de 1974
† JOSÉ M.ª GUIX, obispo auxiliar y vicario general

ISBN 3-7917-0191-6 (Gesamtausgabe)
ISBN 3-7917-0192-4 (tomo V, original)

ISBN 84-254-1014-2 (obra completa)
ISBN 84-254-1009-6 (tomo V)

 DEPÓSITO LEGAL: B. 22.487-1982 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

A

mis alumnos
de Freising, 1947-1950
y Bonn, 1950-1968
desde Ratisbona

ÍNDICE

PRÓLOGO

Este *Curso de teología dogmática* (CTD), ha sido concebido como un manual para uso de los teólogos. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer en cada uno de los tratados los conocimientos de un volumen elaborado por varios colaboradores, como por ejemplo, el nuevo *Mysterium Salutis.* Un *Curso* breve con su selección y sistematización interna, brinda la posibilidad de aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva extensa, redactada por muchos colaboradores.

Nos hemos decidido a publicar este pequeño tratado porque creemos que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer un fundamento para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y, sobre todo, ofrecer una base para el diálogo teológico que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

La presente obra pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la teología dogmática:

1.° Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades.

2.° A la historia de cada una de estas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3.º A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo por lo menos de seis semestres, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

Esperamos, por lo demás, que este *Curso* estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas, a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología, en cuanto reflexión sobre «la doctrina de la Iglesia», participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio que, siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

Ratisbona, fiesta de san Alberto Magno

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

No me es posible sacar a luz el presente volumen sin dar las gracias a mis ayudantes Margot Schmidt y el R. P. Hermann Josef May, C.S.R., a Heribert Rossmann y a mi secretaria, Ruth Hapke, por su ayuda en la preparación del manuscrito, y a Gerhard Kukofka, por su esfuerzo en la lectura de las pruebas. Ofrezco al lector en estas páginas el núcleo de cuanto he expuesto en mis lecciones durante veinte años.

JOHANN AUER

ABREVIATURAS

Los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo, así como las revistas, se citan con las mismas siglas empleadas en *Sacramentum Mundi* (SacrM), Herder, Barcelona 1972s.

AUER	JOHANN AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* I: *Das Wesen der Gnade,* Friburgo de Br. 1942; II: *Das Wirken der Gnade,* Friburgo de Br. 1951.
BAUER DT	*Diccionario de teología bíblica,* dir. por J.B. BAUER, Herder, Barcelona ²1971.
BL	*Bibel - Lexikon,* dir. por H. HAAG (cf. HAAG DB), Einsiedeln ²1968.
BThW	*Bibeltheologisches Wörterbuch* (cf. BAUER DT), J.B. BAUER, 2 vols., Graz ³1967.
CTD	J. AUER - J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática,* 8 tomos, Herder, Barcelona 1974ss.
D	H. DENZINGER, *Enihiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Friburgo de Brisgovia ³¹1957 (cf. DS); versión castellana: *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona ⁵1967.
DAp	*Dictionnaire Apologétique de la foi catholique,* dir. por A. D'ALES. I-IV, París 1925-1931.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Suppléments,* 6 vols., París 1928-1960.
DS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma - Nueva York ³⁵1965 (cf. D).
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique,* I-VI, París 1932ss.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* 15 vols., 2 suplementos, París 1930-1950.

EE	«Estudios eclesiásticos», Madrid 1922-1936; 1942ss.
ECatt	*Enciclopedia cattolica,* 12 vols., Ciudad del Vaticano 1949-1961.
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon,* 4 vols., Gotinga 1955-1961.
Gr	«Gregorianum», Roma 1920ss.
HAAG DB	*Diccionario de la Biblia,* trad. y adaptación castellana del BL por S. DE AUSEJO, Herder, Barcelona [5]1971.
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe,* dir. por H. FRIES, 2 vols., Munich [3]1962-1963; trad. cast.: *Conceptos fundamentales de teología,* Ed. Cristiandad, Madrid.
JEDIN	HUBERT JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient,* Friburgo de Brisgovia, I [2]1951, II 1957.
LANDGRAF	A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* 8 vols., en 4 partes, Ratisbona 1952-1956.
LANGE	HERMANNUS LANGE, *De gratia. Tractatus dogmaticus,* Friburgo de Brisgovia 1929.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 vols., Friburgo de Brisgovia [2]1957-1967.
NCE	*New Catholic Encyclopedia,* 15 vols., Nueva York 1967.
PESCH V	CH. PESCH, *Praelectiones dogmaticae,* vol. V, *De gratia, De lege divina positiva,* Friburgo de Brisgovia 1897.
PESCH TRLTh	OTTO HERMANN PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia 1967.
PG	*Patrologia graeca,* J.P. MIGNE (dir.), 161 vols., París 1857-1866, sucesivas reediciones.
PL	*Patrologia latina,* J.P. MIGNE (dir.), 217 vols., y 4 de índidices, París 1844-1855, sucesivas reediciones.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* TH. KLAUSER (dir.), Stuttgart 1950ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 7 vols., Tubinga [3]1957-1965.
SacrM	*Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (K. RAHNER y otros, dirs.), 6 vols., Herder, Barcelona 1972ss.
ST	Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae.*
StL	*Staatslexikon. Recht - Wirtschaft - Gesellschaft.* 7 vols., Friburgo de Brisgovia [6]1957-1963.
ThW	*Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament,* G. KITTEL (dir.), 8 vols., Stuttgart 1933ss (hay trad. italiana en curso).
VtB	*Vocabulario de teología bíblica,* dirigido por X. LÉON-DUFOUR, Herder, Barcelona [6]1973.
WA	MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimare Ausgabe») 1883ss.
WiWei	«Wissenschaft unt Weisheit», Düsseldorf 1934ss.

INTRODUCCIÓN

I. La teología es el esfuerzo siempre renovado del hombre en torno al misterio primordial de la interpretación de sí mismo y del mundo, en torno a Dios, origen primero y fin supremo de todo cuanto existe, y del hombre en particular. Dentro de ese esfuerzo, el tema que aquí tratamos constituye en cierto modo el centro, porque el hombre y su mundo están íntimamente acosados y expuestos al peligro, acuciados y puestos en entredicho, y en esta situación la única promesa es la palabra acerca de «la salvación de Dios». Mas esa «salvación de Dios» es el fruto de lo que en el lenguaje de la revelación y de la teología se traduce por la palabra «gracia». El gran mensaje de la revelación es el mensaje de la gracia. El salmo real (89,2ss) empieza así: «Las mercedes de Yahvéh cantaré perpetuamente; anunciaré de generación en generación tu lealtad con mi boca. Sí, yo lo declaro: fundada está por siempre la bondad, has establecido tu fidelidad en los mismos cielos, Señor.» Del mismo modo, en la hora transcendental de su despedida del Asia Menor, camino de su prisión en Roma, frente a su posible condena y como conclusión de su ministerio apostólico, Pablo puede decir en Mileto a los presbíteros de Éfeso: «En nada tengo mi vida ni la miro como cosa estimable, con tal de consumar mi carrera y desempeñar el ministerio que recibí del Señor Jesús: dar testimonio del Evangelio de la gracia de Dios» (διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, Act 20,24).

En la persona de Cristo, en su mensaje y acción redentora, alcanzará mayor hondura y claridad esta palabra sobre la bondad

y fidelidad de Dios, pues es aquí donde más se destaca «el pecado», que aparece en todo su alcance a través de la cruz de Cristo como misterio sobrenatural de la historia de la salvación. Por eso en su tratado sobre la gracia y la justificación, la carta a los Romanos, Pablo ha podido escribir en un pasaje que es clásico para la doctrina de la gracia: «Pues que todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, son justificados gratuitamente por su gracia en fuerza de la redención que hay en Cristo Jesús, a quien Dios ha expuesto como instrumento de propiciación por su sangre mediante la fe para manifestación de su justicia... queriendo ser a la vez justo y justificador del creyente en Jesús» (Rom 3,23-26). Todos los términos de «la doctrina de la redención» tienen aquí su lugar y encuentran pleno sentido en la «doctrina de la gracia».

En el mensaje, y más aún en las promesas de Cristo, ha encontrado, pues, la doctrina de la gracia su plenitud, porque aquí se proclaman sus grandes realizaciones «escatológicas» y se expone su íntimo sentido; principalmente en Lucas, el discípulo de Pablo, con las parábolas de la soberana misericordia de Dios (Lc 15,11ss: el Padre del hijo pródigo) y en los discursos de san Juan sobre la filiación y amistad divinas y sobre Dios esposo. Las palabras de la «nueva creación en Cristo» (2Cor 5,17), el mensaje en general de la «novedad» (καινός es propiamente el término escatológico en el Nuevo Testamento) del hombre —desde el discurso sobre la vida nueva y eterna (Jn) hasta los discursos del Apocalipsis sobre el cántico nuevo, la nueva Jerusalén y el cielo y la tierra nuevos— proclaman el sentido histórico-salvífico que tiene la gracia de Dios en este mundo.

II. Esta orientación general nos permite comprender que la doctrina de la gracia presupone los tratados acerca de Dios y la Trinidad, la creación y el pecado, Cristo y su obra redentora, y es, además, presupuesto de los tratados ulteriores relativos a la Iglesia, los sacramentos y la escatología. Se hace patente asimismo hasta qué punto la doctrina de la gracia plantea y solicita la realidad más íntima del hombre, pues las mencionadas realidades de Dios, Cristo y el mundo, como creación, no pueden comprenderse

en toda su peculiaridad si no las entendemos en relación con nosotros mismos, si en ellas y a través de ellas no nos preguntamos por nuestro propio ser, no nos planteamos la existencia personal del hombre frente a la voluntad salvífica y a la predestinación divinas. Nos preguntamos por el ser humano como ser creado frente a la realidad de la gracia como una realidad de nuestra naturaleza subordinada a una realidad sobrenatural. La realización y comportamiento del hombre se enfrentan a la realidad de la gracia como medio con el que podemos y debemos llevar a término la obra salvadora de Cristo.

III. A la vista de estas indicaciones generales podemos bosquejar el esquema fundamental de nuestra doctrina de la gracia, que deberá comprender estas grandes secciones:

Primera sección: Cuestiones fundamentales acerca de la voluntad salvífica general de Dios y problemas anexos sobre la predestinación y reprobación.

Segunda sección: Los problemas acerca de las relaciones entre pecado y gracia, que encuentran su mejor expresión en la doctrina sobre la justificación.

Tercera sección: El misterio de la gracia en cuanto que, por su ordenamiento al ser del hombre, se llama gracia santificante o justificante. Tienen también aquí su lugar propio las afirmaciones reveladas sobre los efectos de la gracia así como el problema de las relaciones entre gracia y naturaleza.

Cuarta sección: Naturaleza y acción de la gracia que suele denominarse gracia auxiliadora o gracia actual. Aquí se formulan también los grandes interrogantes acerca de la posibilidad del mérito humano y de las llamadas buenas obras, así como de las relaciones entre gracia y libertad.

Este esquema clasificador es el que mejor responde a la historia de la salvación de la humanidad tal como se nos manifiesta en la revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo.

Antes de entrar en estas grandes secciones permítasenos tratar en el inmediato capítulo introductorio el problema del posible acceso a la doctrina de la gracia en nuestro tiempo.

Capítulo primero

LOS CAMINOS HACIA LA DOCTRINA DE LA GRACIA

Tres breves reflexiones pueden darnos luz acerca del tema de las vías de acceso hacia la doctrina de la gracia que aquí estudiamos. En el § 1 queremos confrontar lo que es peculiar de la doctrina de la gracia con la situación de nuestro tiempo, para alumbrarnos así el camino hacia la doctrina de la gracia, en cuanto hombres de nuestro tiempo. En el § 2 una breve historia del tratado nos presentará los diversos campos y términos de la doctrina de la gracia en su evolución histórica, mostrando así el lado material del tratado. El § 3 pretende esclarecer la realidad y métodos de la doctrina de la gracia y sus esquemas correspondientes para iluminar así el lado formal del tratado.

§ 1. *La situación espiritual del hombre de nuestro tiempo y la doctrina de la gracia de Dios*

I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Auflklärung?* (1784), Academia de Berlín, VIII, 33-42. — K. JASPERS, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* Labor, Barcelona 1955. — J. LIENER, *Die Zukunft der Religion,* vol. 1: *Psychologie des Unglaubens,* Innsbruck [3]1937, vol. 2: *Der neue Christ,* Innsbruck [2]1937. — H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart 1958. — G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen,* Munich 1961. — Cl. E. BENDA, *Der Mensch im Zeitalter der Lieblosigkeit,* Stuttgart 1956. — FR. DESSAUER, *Prometheus und die Weltübel,* Francfort 1959. — FR. VALJAVEC, *Weltgeschichte der Gegenwart,* 2 vols. Munich-Berna 1962-63. — M. REDING, *Estructura de la existencia cristiana,* en *Enciclopedia de la ética y moral cristianas,* 19 vols., Rialp, Madrid. — E.

SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968. — X. ZUBIRI, *Naturaleza, hombre, Dios*, Madrid [5]1963.

Todo lo cristiano, siempre que se entiende adecuadamente, se encuentra bajo el misterio de la cruz de Cristo, que para los judíos, es decir, para los piadosos que quieren serlo por sus propias fuerzas, es un escándalo, y para los griegos, es decir para los hombres cultos a los que interesa la autocomprensión y autofundamentación humanas, es y sigue siendo una necedad. «Mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, por el contrario, predicamos un Cristo crucificado que resulta escándalo para judíos y necedad para gentiles» (1Cor 1,22s).

1. ¿Cómo aparece la situación espiritual del hombre de nuestro tiempo desde la perspectiva de la doctrina de la gracia? Con su alejamiento de Dios, su extravío en el mundo y su autonomía, el hombre se ha sentido inclinado en todos los tiempos, y muy especialmente en *la época ilustrada y técnica* en que vivimos, a convertirse en punto de partida, medio y objetivo de sus afanes y búsquedas. Quiere conformar su vida y a sí mismo de una forma autónoma y responsable. Lo que llegue a ser personalmente y lo que llegue a ser de su mundo quiere debérselo a sí mismo y no tener que agradecérselo a nadie. Tanto más cuanto que el hombre de la edad técnica está persuadido de que cada vez puede y debe configurarse y configurar su vida más desde sí mismo. Todo, hasta las más hondas profundidades de su propio yo le parece manipulable: nada está en sí, todo está ahí a su disposición y para él. Su pensamiento arranca del mundo experimental y se circunscribe a las realidades que es posible experimentar y controlar. Lo que épocas anteriores, concretamente la antigüedad y la edad media, expresaron metafísicamente desde una concepción creyente del mundo, resulta sospechoso desde el renacimiento, en cuanto cualidad oculta y al hombre moderno se le antoja una quimera. Ya no se acomoda a aquella interioridad en la que únicamente es posible el encuentro con el Absoluto. El mundo que le rodea y el pensamiento objetivo, crítico y dominador de ese mundo —la razón— constituyen hasta tal punto las bases de su comprensión y actua-

ción que le resulta cada vez más extraña la inteligencia de lo metafísico y el auténtico pensamiento transcendente, ayudado del intelecto que comprende. De algún modo el hombre se ha convertido en el Absoluto: *homo secundus deus.* No quiere tener a ningún otro Señor por encima de sí mismo, no quiere ser heterónomo, lo que vendría a negar necesariamente el sentido y la grandeza interior del hombre; como Prometeo también él desea ser creador. Lo que en su disertación *Was ist Aufklärung?* presenta todavía Kant como una señal orientadora para una marcha del pensamiento humano abierta al mundo, se ha trocado desde entonces en una visión del mundo que sustituye a la religión.

2. Frente a estas posturas radicales, la doctrina de la gracia arranca de una interpretación antitética del mundo y de sí mismo. Esto podríamos verlo expresado en la breve frase de san Pablo cuando escribe (1Cor 4,7): «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?» La actitud radical de independencia, propia del hombre, la expresa siempre Pablo con el término «gloriarse» (καυχᾶσθαι). Todo jactarse por las cosas que ya se poseen y que uno se debe a sí mismo y a su propia acción, lo califica Pablo como «un gloriarse de la carne» (1Cor 1,29), «gloriarse por causa de los hombres» (1Cor 3,21), «gloriarse de apariencias» (2Cor 5,12). Para los cristianos no hay más que un gloriarse «en Dios», «en Cristo» (Rom 5,2; 1Cor 1,31). Para el cristiano no hay más motivo de jactancia que aquello que ha recibido de Dios, lo que espera o puede esperar como don escatológico, como realización que Dios otorga (Rom 5,2: nos ufanamos con la esperanza de la gloria eterna). Todavía expresa Pablo con mayor hondura este gloriarse en el don de Dios cuando asigna al hombre un «me ufanaré en mis debilidades y a causa de mis flaquezas» (2Cor 11,30; 12,5ss), a fin de que la gracia de Dios resplandezca con mayor fuerza: «Muy a gusto, pues, me gloriaré de mis flaquezas, para que en mí resida el poder de Cristo» (2Cor 12,9).

3. La peculiaridad de la gracia cristiana destaca en Pablo sobre todo cuando habla de las actitudes fundamentales cristianas,

de las virtudes cristianas. En una ocasión condensa su pensamiento al respecto bajo el título general de «los frutos del Espíritu Santo» (Gál 5,22): «Por el contrario, los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, continencia.» A éstas hay que añadir las virtudes de agradecimiento (εὐχαριστία: 1Tes 5,18), paciencia (ὑπομονή: Rom 15,4s), humildad (ταπεινοφροσύνη: Col 3,12; Ef 4,2); pero también las de la legítima confianza y valoración de sí mismo que proceden de la confianza en la gracia: «Todo lo puedo en aquel que me conforta» (Flp 4,13). En el *Sermón de la montaña* de Jesús se exponen estas actitudes fundamentales en las bienaventuranzas: «Dichosos los pobres de espíritu, los que lloran, los mansos, los que sufren hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los pacificadores, los que sufren persecución a causa de la justicia» (Mt 5,3-10; Lc 6,20-26). De los primeros cristianos escribe Lucas: «Día tras día eran asiduos en asistir unánimemente al templo y partiendo el pan en sus casas, tomaban el sustento con regocijo y sencillez de corazón» (Act 2,46). En estas actitudes fundamentales se ponen de manifiesto unos modos humanos de conducta que sólo pueden llevarse a la práctica como fruto de la gracia de Dios.

Esta diversa concepción del mundo y de sí mismo es lo que distingue de un modo neto al pensamiento puramente terreno del pensamiento cristiano, cosa que debemos mantener siempre presente si queremos entender adecuadamente la doctrina cristiana acerca de la gracia.

§ 2. *Resumen histórico de la doctrina de la gracia*

H. RONDET, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona [2]1968. — T. E. TORRANCE, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers,* Londres 1948. — J. GROSS, *La divination du chrétien d'après les pères grecs,* París 1938. — Landgraf t. 1, I y II. — Auer I y II. — F. STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia,* Barcelona 1934. — W. DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Skotus bis Luther,* Münster 1963. — PESCH, TRLTh. — JEDIN II 139-164, 201-268. — H. RITO, *Recentiores theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico—personalem gratiae,* Roma 1963. — H. DE LUBAC, *Augustinisme et Théologie moderne,* París 1965. — ID., *El misterio del sobrenatural,* Estela, Barcelona

1968. — A. MANDOUZE, *S. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce,* París 1968. — J. H. NIKOLAS, *Les Profondeurs de la grâce,* París 1969. — LThK 4 (1960) 977-984: *Gnade im AT u. NT* (bibl.) — J. M. DALMAU. *San Agustín en la teología de la gracia de Suárez,* EE 22 (1948) 347-353. — A. ARBELOA, *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Juan Martínez de Ripalda,* Pamplona 1950. — CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo,* Herder, Barcelona [2]1973.

El hecho de que la Iglesia oriental no tenga una doctrina propia acerca de la gracia no constituye una prueba de que la doctrina de la gracia haya empezado en la Iglesia latina sólo con Agustín, como dice Harnack. Tampoco el hecho de que en el Nuevo Testamento las afirmaciones más importantes sobre la gracia se encuentran en Pablo significan que haya sido Pablo el primero en crear la doctrina de la gracia. Más bien habría que tener en cuenta que la historia de la doctrina de la gracia no se formula ya desde el principio mediante conceptos, sino a través de la realidad contenida. Entonces se pone de manifiesto que lo que nosotros llamamos gracia es el concepto central de toda la revelación, no sólo en el Nuevo Testamento sino ya en el Antiguo.

1. Si se pretende lograr una visión panorámica de los puntos de vista más importantes del Antiguo Testamento, hay que distinguir cuatro aspectos: 1. el orden histórico-salvífico; 2. el problema de la creación; 3. el problema del pecado y de la santidad; y 4. el problema acerca de la consumación escatológica.

a) Historia de la salvación

El concepto y la imagen fundamentales para la doctrina de la gracia en el Antiguo Testamento es la *elección* por parte de Dios; elección que afecta en primer término al individuo, pero visto siempre como miembro o cabeza de una familia o de una estirpe. Ahí está, abriendo la marcha, el gran acontecimiento de la vocación de Abraham. A través de su descendencia se convierte en el tronco de Israel, el pueblo elegido al que Dios dice más tarde: Tú serás mi pueblo y yo seré tu Dios (Dt 26,17s; Jer 7,23).

Esta idea de la elección encuentra su pleno desarrollo princi-

palmente en Moisés y en la *alianza con Dios.* Si en Abraham y en sus descendientes era ante todo el individuo el llamado y tomado por Dios, con la alianza mosaica del monte Sinaí es el pueblo de Israel en cuanto tal quien ocupa el primer plano. Por ello, el pensamiento de la elección está aquí vinculado a la organización de todo el pueblo israelita: al pueblo elegido pertenece ahora la alianza de Dios, junto con el culto y la Ley, con el sacerdocio y el ordenamiento político, económico y social. Todo el futuro Estado de Israel está determinado por Dios como teocracia.

La idea de la alianza divina encuentra una nueva expresión durante la monarquía, gracias sobre todo al gran rey David. La guía divina, vaticinada a favor del patriarca, pasa ahora a David y a sus sucesores. Sobre esta idea del rey se levanta, especialmente a partir del destierro de Babilonia, la nueva concepción del *Mesías,* que se convierte ahora en fiador de la elección y liberación del pueblo. Así como en tiempos antiguos fue Moisés quien, por encargo de Dios y como don divino a su pueblo, llevó a cabo el primer éxodo, la liberación y redención de la esclavitud de Egipto y dio a Israel la constitución de su realidad terrena como pueblo de Dios, en adelante la nueva redención del pueblo está vinculada al Mesías.

En esta idea histórico-salvífica de la elección y benevolencia divinas aparece lo que nosotros llamamos gracia, en especial bajo el concepto de *ḥesed* (= χάρις, benevolencia de Dios). *Ḥesed* es el amor de Dios y la benevolencia, que, como Dios de la alianza, otorga a su pueblo aliado; amor y benevolencia con los que va esencialmente unida su íntima y extraordinaria fidelidad, que se mantiene siempre, incluso cuando el pueblo es infiel (Sal 136; compárese con la «gracia y verdad» del Nuevo Testamento: Jn 1,14; 1Tim 2,7). El pensamiento de que la elección divina no sólo cuenta para Abraham y sus descendientes sino que también está abierta a los otros pueblos, paganos, a los *goyim,* cosa que empezaron a vislumbrar en todo su alcance los profetas del destierro, es una idea que ya aparece prefigurada en la alianza con Noé (tradición deuteronomista), que también se concibe como un pacto entre Dios y toda la humanidad.

b) Creación

La idea de *creación* es más reciente. En ella se expresa, sin embargo, de una manera nueva el misterio de la gracia, por cuanto significa que el hombre debe a Dios el mundo entero y todo cuanto contiene. En la revelación de la antigua alianza la idea de creación juega al principio un papel secundario, hasta que en la época helenística —y debido sin duda a la filosofía griega— adquiere una mayor importancia incluso por lo que respecta a las afirmaciones sobre la gracia de Dios. Tal vez haya que vincular con esta idea sobre todo el concepto de gracia que en el Antiguo Testamento se expresa por medio de la imagen del «inclinarse de Dios» propia del vocablo *ḥen* (de *ḥanan,* inclinarse = χάρις, benevolencia de Dios). Se subraya así principalmente que Dios, en su gracia y benevolencia, se muestra a cada uno. Muchos nombres propios del Antiguo Testamento se relacionan con este concepto de gracia: *Juan* = Dios es benigno; *Ana* = la agraciada.

c) Pecado y santidad

La mirada ahonda todavía más en el misterio del Dios benigno y en el misterio de su benevolencia cuando ésta no sólo sale al encuentro del hombre sin mérito alguno por parte de éste, sino que llega hasta *el hombre en su indignidad* y condición pecaminosa. Cuando Dios, en lugar de castigar con dureza al hombre, le otorga su benevolencia «según su gran misericordia» (Sal 51,3; Is 54,7), la Escritura habla de *raḥamim* = οἰκτιρμός, *misericordia.* Cuando la Biblia refiere que Dios entregó por segunda vez a Moisés las tablas de la Ley, agrega: «Pasó entonces Yahvéh por delante de él y exclamó: ¡Yahvéh es Yahvéh, Dios clemente y misericordioso, paciente y muy bondadoso y leal, que conserva la indulgencia hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, el crimen y el pecado; pero dejarlo no lo deja impune, antes castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y hasta la cuarta generación!» (Éx 34,6ss). La hondura de la confianza en Dios y el reconocimiento honrado de la culpa, tal como aparecen en los grandes salmos penitenciales (Sal 6; 32; 38;

51; 102; 130; 143), muestran la fe profunda del hombre piadoso del Antiguo Testamento, como individuo, en este personalísimo e íntimo amor que late en Dios.

d) Consumación escatológica

El universal alcance de la benevolencia de Dios se pone, finalmente, de manifiesto cuando ya en las *representaciones protológicas* del estado paradisíaco se describe al hombre como salido de las manos de Dios, libre de toda culpa y pecado, y cuando al final, sobre todo desde los profetas exílicos (Ezequiel, Jeremías y el Deutero-Isaías) se alude cada vez más a la *renovación escatológica* del hombre y del mundo entero por obra de Yahvéh. Estas ideas son tanto más importantes cuanto que aparecen mucho antes de que en la época helenística encontremos en la piedad israelita una auténtica representación del más allá. «He aquí que llegan días —oráculo de Yahvéh— en que pactaré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva... pondré mi Ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo... Perdonaré su culpa y no recordaré más sus pecados» (Jer 31,31-34). «Y rociaré sobre vosotros agua pura y os purificaréis; de todas vuestras inmundicias y de todos vuestros ídolos os limpiaré. Y os daré un corazón nuevo, e infundiré en vuestro interior un espíritu renovado, y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vuestro interior y haré que caminéis en mis preceptos y guardéis y practiquéis mis leyes... Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios. Yo os libraré de todas vuestras inmundicias» (Ez 36,25-28).

En todo esto conviene advertir que, a diferencia de lo que ocurre en la doctrina de la gracia del Nuevo Testamento y del cristianismo, en la antigua alianza todavía no se distingue en modo alguno entre el *sentimiento benevolente* de Dios y el *don de la gracia* que concede llevado de dicho sentimiento. Menos aún se distingue en el hombre entre un don *natural* y otro *sobrenatural;* ni siquiera se llega a separar los dones *espirituales* de los *materiales.* Todo lo que le llega al hombre vivo en este mundo es don gracioso de la benevolencia de Dios.

2. El mensaje de la gracia de Dios en el Nuevo Testamento enlaza con la doctrina del Antiguo. Sólo que cada uno de esos pensamientos adquiere una hondura especial. En lugar de la idea de la alianza, pasa ahora al primer plano la idea del *reino de Dios,* tal como lo habían desarrollado los profetas, y sobre todo los apócrifos. Ahora ya no sólo aparece con toda claridad la universalidad de la gracia y benevolencia de Dios, sino que se subraya el hecho de que Dios no llama precisamente a ese reino a los que serían los más dignos, sino más bien a quienes están más necesitados: los pecadores y los pobres. Especialmente en las parábolas de Jesús es donde aparecen esa misericordia gratuita de Dios (Mt 20,1-15: el Señor de la viña) y su bondad paterna (Lc 15,11-32: el hijo pródigo). En la actitud de Jesús con los publicanos y pecadores (véase Mc 2,1-12; 2,13-17; Lc 7,36-50) se nos revela la benevolencia y gracia de Dios, su Padre.

La teología de san Pablo condensa como en un foco la doctrina del Nuevo Testamento sobre la gracia. Así como el Cristo de los Evangelios expone sus doctrinas principalmente enfrentándose a los fariseos y a los doctores de la Ley, así también Pablo, sobre todo en la carta a los Romanos, desarrolla la doctrina neotestamentaria de la gracia oponiéndola a la justicia personal y a la santidad por las obras, pivotes de la concepción farisaica. Pablo parte del principio de que todos los hombres, tanto paganos como judíos, están bajo el pecado. Ningún hombre puede merecer el perdón de sus pecados; ese perdón lo otorga a cada uno libremente la benevolencia de Dios. De ahí que la concepción de la gracia que tiene san Pablo choque de lleno con las obras legales del fariseo.

El cristianismo no debe ser una ética, sino una religión. La doctrina de la gracia se convierte así en el eje de la autocomprensión cristiana. Así como en Adán todos se constituyeron en pecadores, así todos tienen que llegar a ser en Cristo Jesús hombres redimidos. «Pues que todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, son justificados gratuitamente (δωρεάν = *gratis)* por su gracia en fuerza de la redención que hay en Cristo Jesús» (Rom 3,23s). Sólo Dios es justo y sólo Dios puede justificar al hombre que, como hijo de Adán, es pecador.

El camino para esta justicia es Jesucristo. «Así, pues, habiendo sido justificados por la fe, tenemos paz de cara a Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien asimismo hemos logrado entrada, mediante la fe, a esta gracia en la que nos mantenemos» (Rom 5,1s). «Pero ahora, fuera de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios... la justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos cuantos creen en Él» (Rom 3,21s). Del mismo modo que Abraham no fue justificado por las obras de la Ley sino por su obediencia creyente a Dios (Gén 15,6), así también debe el cristiano obtener su justificación por su fe en Dios y en Cristo (Rom 4,24ss). Al igual que por Adán heredamos la muerte, así por Cristo heredamos la vida: la vida eterna que es la gracia. Se nos otorga en el misterio del bautismo, expresión para nosotros de la muerte y resurrección de Cristo, y se realiza en nosotros (Rom 6,2-12).

En la predicación de san Pablo carne y espíritu se oponen como se oponen Adán y Cristo (Rom 8,1-17; Gál 5,16ss). En el Espíritu de Dios somos hijos de Dios y experimentamos que lo somos (Rom 8,14-16); en el Espíritu de Cristo invocamos a Dios de un modo auténtico como a nuestro Padre (Rom 8,15; Gál 4,6). El hombre, que fue creado a imagen de Dios (Gén 1,26) tiene que ser configurado de nuevo conforme a la imagen de Cristo (Rom 8,29s). El Señor glorificado es el «Espíritu vivificador» (1Cor 15,45; 2Cor 3,17); por eso, tenemos que ser consepultados con Cristo, para resucitar junto con él y con él sentarnos en el cielo (Flp 3,8-11; Col 2,11-13).

Lo que en el mensaje de la antigua alianza se prometía como una realidad escatológica, lo presenta ahora la predicación de Pablo ya como una realidad de aquí, de la tierra, en *el ser en Cristo*. De este modo, y sobre todo en las cartas de la cautividad de Pablo, esta vida cristiana aparece como una auténtica realidad existenciaria en la gracia de Cristo y por el Espíritu de Cristo.

Estas ideas de Pablo alcanzan su última expresión en la doctrina de san Juan. En Cristo poseemos la verdad, la luz y la vida. Es sobre todo *vida* (ζωή) la palabra clave de Juan, cuando quiere hablar de la gracia de Cristo. Junto al bautismo (Jn 3,5) aparece aquí la santa eucaristía como fuente de vida (Jn 6); en los discursos de despedida (Jn 14-16), se presenta bajo una luz nueva la impor-

tancia del Pneuma para el ser y para la comunidad cristianos. En Juan aparece también por primera vez la gracia como «participación de la vida divina», principalmente en la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17) y en la alegoría de la vid (15).

Mientras el prólogo de Juan une «luz y vida», «gracia y verdad» (= fidelidad), Pablo en sus cartas desea siempre a sus destinatarios «gracia y paz» (χάρις καὶ εἰρήνη). Tal vez porque esta fusión del concepto griego de χάρις y del judío de *schalom* (= εἰρήνη) consigue expresar la plenitud de la gracia. En la carta a los Hebreos, en la I carta de san Pedro y en varios pasajes del Apocalipsis —el gran escrito de consuelo para la Iglesia primitiva— se echa también de ver que la gracia va a menudo unida con el sufrimiento y las penalidades, es decir, con la cruz de Cristo en este mundo. «Fijemos la mirada en Jesús, iniciador y consumador de la fe, que soportó, por el gozo que se le ofrecía, una cruz sin hacer caso de la deshonra, y está sentado a la diestra del trono de Dios» (Heb 12,2). «En tanto que tomáis parte en los padecimientos de Cristo, alegraos a fin de que cuando se manifieste su gloria reboséis de gozo. Bienaventurados vosotros si sois ultrajados por el nombre de Cristo, porque el Espíritu de la gloria que es el Espíritu de Dios reposa sobre vosotros» (1Pe 4,13s).

3. La nueva realidad que Cristo había otorgado a su Iglesia por medio de su encarnación, su redención y la efusión de su Espíritu, así como la interpretación de esa realidad que se desprendía de la vida, doctrina y misión de Cristo, tenían que imponerse, recibir nueva luz y desarrollarse enfrentándose a la tradición religiosa del judaísmo y a las deformaciones de la vida religiosa en el mundo pagano. Este proceso empezaron por ponerlo en marcha los *padres apostólicos* en la primera mitad del siglo II. Acentúan sobre todo las consecuencias éticas que se derivan de este nuevo ser y estar en la gracia. Con un lenguaje nuevo se llama gracia a la misma conversión (χάρις μετανοίας: 1Clem 7,4-8,5), y sobre esta idea se alzará más tarde la institución eclesiástica del rito penitencial. A los cristianos se les designa como «llamados, santificados y hombres que están en la misericordia de Dios» (1Clem, Introducción).

4. La doctrina de la gracia experimenta una nueva profundización en *la lucha contra el gnosticismo.* Es IRENEO quien, frente al error de la doctrina de la autorredención por la gnosis, subraya principalmente los elementos histórico-salvíficos de la doctrina de la gracia. Distingue por primera vez las dos expresiones de Gén 1,26 en cuanto que *imago* apunta a la semejanza natural del hombre con Dios y *similitudo* a la semejanza sobrenatural que nos confiere el Espíritu con el bautismo. Esa misma distinción se encuentra en Tertuliano bajo los términos de *natura* y *gratia,* de los que se sirvió para rechazar los errores maniqueístas de la gnosis, acentuando la libertad del cristiano derivada del Espíritu de Cristo *(De anima* 21; *De bapt.* 5). Clemente de Alejandría esclarece el ser del cristiano por la gracia aduciendo el texto de 2Pe 1,4 y otros de PLATÓN *(Theet.* 176 AB); entiende la existencia cristiana como un «parentesco del hombre con Dios» *(Paidag.* I 2; VII 1) e interpreta el «supraterreno» (ὑπερκόσμιον) de los estoicos en el sentido que tendrá después el término «sobrenatural» *(Strom.* 4,26). Al hombre gratificado se le considera como «cristiano gnóstico» (Clemente de Alejandría) y más aún, como «pneumático» (Orígenes).

5. La doctrina oriental (griega) de la gracia alcanzó su máximo desarrollo en *las controversias del siglo* IV relativas a la Cristología y al misterio trinitario. En la doctrina de la «divinización del hombre» (θείωσις) descubrió ATANASIO el argumento principal para su Cristología. «Cristo se ha hecho hombre por nosotros a fin de que nosotros nos convirtamos en Dios» *(Adv. Arianos* IV 2,59; *Ep de syn.* 51). Mientras Atanasio argumentaba sobre todo con los textos de Jn 1,12ss; Gál 4,6; 1Cor 3,16; Gregorio de Nacianzo presenta la misma doctrina en conexión con Flp 2,7; y 2Cor 8,9. Dídimo el Ciego y Basilio esclarecen la doctrina de la divinización con la acción del Espíritu Santo. En las controversias del siglo V contra Nestorio y Eutiques se introdujo la distinción entre «Unigénito» (Jn 1,14) y «Primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29) a fin de precisar las semejanzas y diferencias que median entre Cristo y los cristianos (véase Juan Damasceno, *De fide orthod.* IV 8). Lo que Cristo posee por naturaleza (φύσει), lo poseemos nosotros por gracia (χάριτι). CIRILO DE ALEJANDRÍA

expone la doctrina de la gracia en conexión con la «inhabitación del Dios trinitario» *(De Trinit.* III). Al lado de estas doctrinas teológicas corre paralelo el gran movimiento monástico de oriente que, junto a las teorías sobre la gracia, acentúa la vida y la acción bajo esa misma gracia.

6. Un último fruto de esta gran época de la teología oriental es la *mística,* que desde sus primeros pasos con ORÍGENES y EVAGRIO PÓNTICO hasta GREGORIO DE NISA, va evolucionando desde un ropaje bíblico a una doctrina teológica, para conseguir, bajo el influjo del neoplatonismo, principalmente de un Proclo, en los «Escritos del Pseudo Dionisio» (ca. 520) una impronta que iba a ser de singular importancia en todas las épocas posteriores. En el PSEUDO DIONISIO esta orientación presenta un carácter más bien intelectualista, mientras que en el gran comentarista MÁXIMO EL CONFESOR ese elemento intelectual (200 *capita gnostica)* se completa con el elemento del amor de Dios (400 *capita de caritate).* Aquí aparecen también por primera vez los tres estados de la vida espiritual: purificación, iluminación y unión *(De eccl. hier.* 5,3). Esta doctrina nada tiene que ver con el error de los *mesalianos,* difundido en Asia desde el 350 aproximadamente, que defendía la posibilidad de ver a Dios en este mundo mediante una técnica de oración, sin necesidad de los sacramentos ni de la Iglesia.

DIADOCO DE FOTICÉ había combatido con éxito este error. El Pseudo Dionisio utiliza el concepto de ὑπερφυής, que Escoto Eriúgena traduce por *supernaturalis* (sobrenatural). En la edad media se empleó este concepto, explicado desde la filosofía aristotélica, como sostén de la doctrina de la gracia (cf. § 35). El *hesykhasmos* de GREGORIO PALAMAS, aprobado en el sínodo provincial de Tesalónica (1351), contribuyó a la renovación y profundización de estas doctrinas. En su diálogo *Theophanes* (PG 150,909-960), Gregorio se plantea la cuestión —como 50 años antes la alta escolástica de la Iglesia occidental— de si la gracia que convierte al hombre en hijo de Dios y en partícipe de la naturaleza divina significa algo creado o se identifica con el mismo Dios increado. Y busca la respuesta mediante la distinción entre la esencia inmediata (οὐσία) de Dios y sus propiedades indirectas (ἐνέργειαι), las cuales, sin

ser creadas, tampoco se identifican con la esencia increada de Dios. La gracia significa pues, una participación en estas propiedades divinas increadas, pero comunicables.

7. Mientras que en *oriente* la doctrina de la gracia se desarrolla como parte de la gran *doctrina de la salvación*, el *occidente latino* lo hace enfrentándose a los errores del pelagianismo y preferentemente como una parte de la *antropología* cristológica. Esta doctrina occidental de la gracia alcanza su peculiar configuración por obra de AGUSTÍN († 430). En su juventud había abrazado los errores del *maniqueísmo* (fundado por el persa Manes, 216-276), que explicaba todo el mal del mundo por la mezcla de dos principios extremos, uno bueno y otro malo, y que veía la liberación en la abstención del amor sexual y de los placeres de la carne y en la agricultura. Sólo así podía el hombre recuperar el auténtico conocimiento del bien.

Después de bautizarse y ser consagrado obispo, Agustín se encontró con los errores contrarios del *pelagianismo* (a partir del 410), que propugnaba que todo el bien del mundo estaba exclusivamente en la acción libre del hombre: el mal en el hombre es sólo una imitación del mal ejemplo de los primeros padres, y la gracia no es otra cosa que la ayuda externa (la ley, la revelación) de Dios. Agustín, que se había formado en la piedad de los salmos y en la teología de san Pablo, luchó desde el 412 contra estos errores (*Sermo* 293,296; *Ad Marcellianum; De peccatorum meritis; De spiritu et littera; Epist.* 140).

En contra de Pelagio, acentúa la corrupción interna de la naturaleza humana —tal vez todavía bajo el recuerdo de su juventud maniquea— por el pecado y la necesidad de una gracia interna de Cristo como sanación y salvación del hombre. En sus grandes obras (*De natura et gratia, De perfectione iustitiae hominis, De gratia Christi et peccato originali*) demostró y proclamó que las doctrinas de Pelagio eran heréticas; lo que condujo en el 418 a la condenación de Pelagio por el papa Zósimo (cf. D 109a - DS 231; D 134ss - DS 243ss) y al rescripto del emperador Honorio, motivando asimismo los nuevos decretos del sínodo de Cartago (D 101-108 - DS 222-230). Cuando Pelagio, que había llegado de

Inglaterra, volvió a abandonar Roma, la oposición de 18 obispos italianos, dirigidos por el obispo Juliano de Eclana, obligó a Agustín a una nueva explicación de su doctrina de la gracia en *De nuptiis et concupiscentiis* y en los seis libros *contra Juliano.* Como réplica a la acusación de los monjes de Hadrumeto, en el norte de África, según la cual Agustín rebajaba la importancia de la oración y ascesis monásticas en su libro *De gratia et libero arbitrio,* el santo se defendió en su tratado *De correptione et gratia.* Con sus últimas obras *De dono perseverantiae* y *De praedestinatione sanctorum,* Agustín intentó destruir las ideas semipelagianas de las comunidades monásticas de Marsella. Su doctrina de la gracia logró de primeras una cierta síntesis en el *Hypognostikon* (PL 45,1611-1664), donde aparece por primera vez la comparación de la gracia en el hombre con el jinete sobre el caballo (III 11,20), que después habría de tener tanta importancia para Lutero. Otra síntesis aparece en el llamado *Indiculus Coelestini* (D 129-142 - DS 238-249).

8. El hecho de que Agustín después del 422 apenas mencionase la doctrina de la voluntad salvífica general (1Tim 2,4) e interpretase la reprobación como un abandono en la *masse damnationis* sin especial motivo por parte de Dios, dio ocasión al presbítero galo Lúcido para hablar de una *reprobatio ad peccatum,* y no simplemente *ad interitum.* Este error del *predestinacianismo* (cf. *Praedestinatus* II 16) fue condenado por los sínodos de Arles y Lyón en 475 (D 160a - DS 339). En este sínodo actuó de acusador y relator Fausto de Riez (Regio de Provenza), que se deslizó hacia el otro error de la época, el llamado *semipelagianismo.* Lo mismo le ocurrió en parte a Genadio en su *Liber de ecclesiasticis dogmatibus,* que tal vez se publicó en Lyón en el año 480. Su idea equivocada sobre el *initium fidei* por parte del hombre, así como sobre la perseverancia, fue definitivamente condenada en el concilio II de Orange, celebrado el 529 (D 178-200 - DS 375-397), que ratificó el papa Bonifacio II (D 200a - DS 398) y que en lo esencial sancionaba con la aprobación eclesiástica para el futuro la doctrina de Agustín sobre la gracia, si exceptuamos algunos puntos de vista particulares sobre el problema de la predestinación.

9. Durante los siglos siguientes la doctrina agustiniana de la gracia experimentó una evolución más ética por obra del monacato benedictino. Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Samuel Tajón (de Zaragoza) aportaron su contribución decisiva al respecto, que desencadenó la *disputa de la predestinación* en la teología carolingia, en la que culminó el enfrentamiento entre la concepción amplia agustiniana de la gracia orientada hacia el misterio y la concepción monacal más estrecha. La ocasión la proporcionó la interpretación dada al término *gemina praedestinatio* (doble predestinación), que aparece en las sentencias de Isidoro de Sevilla, por el infortunado monje Gotescalco de Orbais. Rechazaba expresamente una predestinación al pecado, aunque manteniéndose firme en la afirmación agustiniana de la última época de que los réprobos no entraban prácticamente en la redención de Cristo. Después de haber defendido inútilmente esta doctrina contra su abad Rabano Mauro, el sínodo de Maguncia (848) remitió a Gotescalco con su pleito al obispo Hincmaro de Reims. El propio Hincmaro escribió tres opúsculos sobre la predestinación en el curso de la disputa, y fueron numerosos los teólogos y obispos que defendieron en su obra a Gotescalco. Los sínodos tomaron posiciones en favor y en contra del monje.

Finalmente el sínodo de Toucy del 860 (PL 126,122) no hizo más que agudizar de un modo brusco los contrastes. Gotescalco, como el sínodo de Valence (855), admitía una *reprobatio* o *praedestinatio ad interitum,* mientras que Hincmaro y el sínodo de Quierzy sólo hablaban de una *praescientia periturorum* y de una *praedestinatio poenae aeternae.*

Con esta disputa la doctrina de la predestinación fue saliendo cada vez más de las oscuras profundidades del pensamiento agustiniano a las claridades de una teología racional, que encontró una mayor elaboración en la edad media. En las grandes obras relativas al *libre albedrío* (Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Alger de Cluny y otros) esta disputa halló todavía un gran eco durante el siglo XI. Los comentarios a las Sentencias, las *Quaestiones* y Sumas publicados entre 1100 y 1250 estudiaban la doctrina de la gracia en sus tratados sobre la fe y la caridad. La *escuela de Abelardo* hablaba de la gracia en el tratado de los

sacramentos, mientras que los *Victorinos* la trataban por lo común dentro de la cristología.

10. La concepción antropológica de la doctrina occidental de la gracia, peculiar de Agustín, recibió una nueva configuración en la *alta escolástica,* gracias a la aceptación de la metafísica y la psicología aristotélicas, principalmente a partir de 1240. En la *Suma* de Alejandro de Hales, el teólogo Juan de la Rochela califica ya a la gracia de *forma animae,* y el análisis de la asimilación de la gracia a la inhabitación del Espíritu Santo conduce en Pedro Lombardo *(Sentencias* I, dist. 17) al estudio de la gracia como una realidad creada y accidental en el hombre. La *escuela de san Buenaventura* la entiende, de un modo más neoplatónico, como luz irradiada y como *caritas;* la *escuela de santo Tomás,* más cerca de Aristóteles, la entiende en general como un *habitus supernaturalis* del alma, distinto del hábito virtuoso (en conexión principalmente con 2 Pe 1,4 «partícipes de la naturaleza divina»). Del espíritu de las cruzadas y de san Francisco brota en BUENAVENTURA una nueva «mística de Cristo». La doctrina franciscana de la gracia fue tratada principalmente dentro del estudio de Dios *(Sent. Comm.* I, 17) mientras que la tomista lo hacía dentro del estudio de la creación *(Sent. Comm.* II, 26-29) o, más tarde, en los comentarios a la *Summa Theologiae* (I a. 110-114). Durante este período la doctrina de la gracia aparece como la *doctrina de la santificación del hombre.*

11. Desde comienzos del siglo XIV, con la *escolástica tardía,* en que destacó la escuela franciscana, la doctrina de la gracia se trató sobre todo como la doctrina de la *caritas (Sent. Comm.* I, 17) y de la predestinación (I 39-41). El anhelo franciscano de experimentación de la gracia en el estado de gracia hizo que en la crítica del conocimiento de la *escuela de Oxford,* (Guillermo de Ware, Juan Duns Escoto), el sobrenatural apareciese cada vez más como objeto exclusivo de la fe —sin indicio alguno experimental, como en el siglo XIII—, que debía dar a la misma fe un peso específico hasta entonces desconocido (Roberto Holcot y más tarde Lutero). Esto condujo asimismo a que la doctrina sobre el mérito se con-

virtiese cada vez más en la doctrina de la simple aceptación por parte de Dios *(mera acceptatio)*; con la diferencia de que en el *escotismo* quedaba asegurada la importancia de la gracia para la libre aceptación por parte de Dios, mientras que en el nominalismo se acentuaba la libertad absoluta de Dios incluso contra la gracia. Guillermo Rubió, Pedro de Palude, Juan de Bassolis y otros enseñaron, en consecuencia, que Dios podía *de potentia absoluta* condenar al hombre en estado de gracia.

A propósito de la *doctrina de la predestinación* se mantuvo durante largo tiempo la polémica entre la doctrina de J. DUNS ESCOTO, según la cual la *praeordinatio* o *praedeterminatio voluntatis divinae (Oxon.* I d 39 y d 41 [X 612-653; 696]) era el fundamento de la predestinación efectiva, y la doctrina de GUILLERMO DE OCKHAM de que la presciencia divina en modo alguno convertía en hechos necesarios los *futura contingentia* del hombre *(Tractatus de praedestinatione* ... Böhner 50-58). Esa polémica se reavivó en la universidad de Lovaina, en 1465-75, con motivo de la disputa sobre la predestinación de los *futura contingentia.*

12. La agudización del conflicto de la teología de la gracia a finales de la edad Media, junto con la creciente exteriorización de la piedad popular y la orientación del humanismo hacia la teología bíblica, condujeron a la nueva doctrina de los *reformadores* del siglo XVI, para quienes la doctrina de la gracia era esencialmente una *doctrina de la justificación del hombre.* Esa justificación se veía o bien en la predestinación absoluta por parte de Dios (Calvino) o bien en la simple imputación de los méritos de Cristo al hombre que siempre permanece pecador *(peccator simul et iustus)* sobre la base de su fe (Martín Lutero). Se había perdido el sentido de la realidad de la gracia, de los sacramentos como medios de gracia así como de la criatura que sólo consigue madurar (o fracasar) a través de un proceso histórico, y fue necesario un enorme trabajo, debido principalmente a la teología española de la época (Andrés de Vega; Francisco de Vitoria; Jerónimo Seripando), para poder dar en el *concilio de Trento* (1547), mediante el decreto *De iustificatione* (D 792a-843 - DS 1520-1583), una respuesta a los innovadores, al tiempo que se conservaba la tradi-

ción católica. Manteniendo firmemente la gratuidad absoluta de la gracia primera y de la gracia de la perseverancia se pusieron de relieve en las declaraciones sobre la posibilidad y necesidad de una *preparación para la justificación*, sostenida por la gracia, así como en la doctrina sobre el *mérito*, la necesidad y los modos de la colaboración humana con la gracia y por la gracia, así como la necesidad del temor de Dios, la esperanza, la caridad y los sacramentos al lado de la fe debidamente entendida.

13. Así como en la polémica entre agustinismo y aristotelismo del siglo XIII se había elaborado la distinción entre gracia habitual y actual (Ricardo de Mediavilla; Mateo de Aquasparta), así en la *disputa de la gracia* entre Domingo Báñez, fundador del *tomismo* y Luis Molina, iniciador del *molinismo*, se perfilaron los conceptos de *gratia sufficiens* y *gratia efficax*, partiendo de la doctrina de la predestinación. A lo largo de las discusiones entre estas escuelas (1582-1607) se desarrollaron diversos *sistemas sobre la gracia* que intentaron esclarecer el misterio de la colaboración entre la gracia de Dios y la libertad del hombre. Tras un largo período de condenaciones mutuas, tampoco las deliberaciones de una *Congregatio de auxiliis*, convocada por el papa y que se reunió durante los años 1602-1607, llegaron a ningún resultado positivo. Dicha congregación fue disuelta el 28 de agosto de 1607 y en su discurso de clausura el papa subrayó que ni los dominicos eran calvinistas ni los jesuitas pelagianos, y prohibió a ambas partes censurar la doctrina contraria hasta que la Iglesia tomase una decisión. Decisión que aún no ha llegado (D 1090 - DS 1997).

14. La controversia con los reformadores trajo consigo un esclarecimiento importante acerca de la imagen del *sobrenatural*, con la introducción del concepto teológico de *natura pura*, debido principalmente a Tomás Cayetano. El concepto tuvo singular importancia en la disputa contra los errores de Miguel Bayo (D 1001-1080 - DS 1901-1980), Cornelio Jansenio (D 1092-1096 - DS 2001-2005; D 1295-1303 - DS 2305 - 2213) y Pascual Quesnel (D 1351-1390 - DS 2401-2440), los cuales habían infravalorado la naturaleza humana y sus posibilidades de acción en el sentido de los re-

formadores. Frente a estos errores se lograron avances decisivos acerca de la interioridad de la gracia, debidos principalmente a las investigaciones sobre el *desiderium supernaturale* y la *potentia oboedientialis* de la naturaleza humana frente a la gracia. En la España de la Contrarreforma surgió por la misma época en la orden carmelitana una nueva (y más psicológica) orientación de la *mística* por obra de Teresa de Ávila y de Juan de la Cruz, mientras que en la Francia del «siglo de los santos» (siglo XVII) se desarrollaba una doctrina de la gracia de perfiles más psicológicos *(escuela francesa,* Francisco de Sales y otros).

15. Tras la decadencia del moralismo superficial de la *ilustración* del siglo XVIII, se impone a mediados del XIX, y por la fuerza del espíritu del *romanticismo,* una nueva valoración de la grandiosa doctrina eclesiástica de la gracia, sobre todo la elaborada por la edad media. Esa revalorización se puso ya de manifiesto en la disputa sobre la *fe* entre J. Kuhn y K. von Schätzler. La nuevo doctrina de la gracia fue cimentada de modo muy particular por M. Scheeben, que amplió el concepto de *sobrenaturaleza* enlazando con Petavio y con la doctrina de la gracia de los padres griegos, y defendió en su discusión con T. Granderath S.I. la necesidad de la inhabitación del Espíritu Santo, como doctrina del concilio de Trento, para la *justificación* (ZKTh 5-8, 1881-1884). Por las fechas se reavivó la controversia entre molinismo y tomismo sobre la doctrina de la predestinación (G. Schneemann, S.I.; A.M. Dummermuth, O.P.; T. De Régnon, S.I.; M. Del Prado, O.P.; R. Garrigou-Lagrange, O.P.; J. Stufler, S.I.).

Desde la primera guerra mundial se planteó de nuevo el problema sobre la esencia de la gracia a través de la *teología de los misterios* y del *movimiento litúrgico,* buscándose su solución desde el binomio natural-sobrenatural (H. De Lubac, H. Rondet) o desde el misterio de Cristo (E. Berbuir, H. Volk), así como en un nuevo enfrentamiento con Karl Barth (H.U. von Balthasar, H. Küng), o a través de una concepción más personalista de Dios. (R. Guardini, K. Rahner). Tarea de nuestro tiempo será intentar obtener una visión de conjunto de las diversas concepciones de la gracia que las distintas escuelas han propuesto en las distintas épocas.

§ 3. *Algunos puntos fundamentales sobre contenido y métodos de la doctrina de la gracia. Breve referencia a los esquemas más importantes*

LThK 4 (1960) 1010-1014: *Gnadentheologie* (K. Rahner). — Aristóteles, *Rhet.* B. vii, 1385 a 16-21. — J. Auer, *Um den Begriff der Gnade,* ZKTh 70 (1948) 341-368. — G. Philips, *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis,* EThL 29 (1953) 355-373. — J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural,* Gr 38 (1957) 5-55. — P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine,* LumVitae 12 (1957) 209-240. — DThC ix, 1554-1687: *Grâce* (I. Van der Meersch). — Y. Congar, *Vocabulario ecuménico,* Herder, Barcelona 1972, p. 197-212. — A.-M. Henry y otros autores, *Iniciación teológica,* 3 vols., Herder, Barcelona 1959, vol ii (303-363). — R. W. Gleason, *La gracia,* Herder, Barcelona 1964. — M. Schmaus, *Teología dogmática,* 8 vols., Rialp, Madrid 1959, vol. v. *La gracia.* — H. Rondet, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona 1968.

I. El contenido o tema que polariza búsquedas y reflexiones se convierte en *objeto* de una ciencia, en cuanto que las formas internas del pensamiento e imaginación humanos, las imágenes, modelos, esquemas mentales y conceptos, se aplican al *tema* explorado y meditado y, con ayuda de las leyes y asociaciones que rigen el pensamiento y la imaginativa del hombre, el objeto buscado y estudiado se va configurando en un constante proceso espiritual (método).

Esta comprensión metódica del objeto por cada pensador tiene que completarse siempre, al menos cuando se trata de los objetos de la cultura humana y espiritual, mediante la síntesis y sistematización de los conocimientos logrados hasta ahora en la historia del espíritu humano.

1. Antes de pasar a describir esos caminos, será necesario nombrar y caracterizar el *tema* propiamente dicho de tales búsquedas y reflexiones. Como ya queda dicho (§ 1), para la recta inteligencia de la doctrina de la gracia hay que abarcar con la mirada cuatro campos:

a) En primer lugar está el campo en que la gracia aparece sobre todo como la benevolencia acogedora *(genada)* del Dios

clemente. Aquí tiene su puesto todo cuanto, de la imagen bíblica de Dios, se deduce acerca de su bondad creadora y de su amor personal, que han creado al hombre y le han convertido en hijo de Dios: las cuestiones relativas a la universal voluntad salvífica de Dios, a la elección y predestinación de cada uno de los hombres, hasta culminar en la «humanización de Dios» en Cristo como centro de la historia de la salvación.

b) El segundo campo de la gracia de Dios se nos revela cuando el hombre pecador, que ha negado su condición de criatura y olvidado su filiación divina, es llamado y aceptado por el amor perdonador y por la bondad recreadora de Dios. Aquí habrá que resolver los problemas que plantea el camino de la justificación del pecador.

c) Aparece ante nuestros ojos el campo tercero de la gracia cuando hablamos del don que, procedente de la bondad divina, reordena y recrea internamente al hombre así gratificado y le hace agradable a Dios *(gratia bonae voluntatis Dei* [εὐδοκία: Lc 2,14], *donum gratum faciens habentem* [Tomás de Aquino], *habitus totius vitae universaliter ordinativus* [Agustín]). Nos enfrentamos aquí con los problemas de la que se ha llamado desde el Tridentino «gracia santificante» y del sobrenatural en el hombre.

d) El cuarto campo de la gracia entra en escena al tratar de las obras del hombre en la gracia y de la colaboración de la gracia en la acción del hombre *(gratia opus gratificati gratum faciens Deo).* Aquí han de solucionarse las cuestiones relativas a la llamada gracia actual en sus diversas formas, así como el problema de las mutuas relaciones entre «gracia y libertad» del hombre» y acerca del mérito humano frente a la gracia de Dios, que siempre se da libremente.

e) Todo lo dicho hasta ahora sobre la gracia tal vez se podría esclarecer en conexión con las palabras del ángel y de Isabel a María, a las que se refiere Jean Daujat *(Teilnahme am Leben Gottes,* Aschaffenburg 1960, en *Der Christ in der Welt* VIII 1, p. 16): El saludo «Alégrate, *la llena de gracia»* (Lc 1, 28) responde a lo que hemos indicado en el campo segundo: María viene saludada como la primera justificada *(Immaculata);* en ella, como excepción absoluta y única —prescindiendo de la impecabilidad de Cristo, Dios-

hombre— aparece el hombre justificado por Dios, es decir, sacado de la masa de pecadores por un privilegio de la historia de la salvación.

El contenido de este «llena de gracia» queda expuesto en las tres afirmaciones siguientes del ángel y de Isabel. *El Señor está contigo:* con estas palabras el ángel de Dios expresa lo que hemos indicado en el campo primero. Así como el hijo de María es el *Immanuel,* es decir, el «Dios con nosotros», de igual modo la plenitud de gracia de María es la forma suprema del encuentro personal del Dios trinitario con el hombre (hija del Padre, madre del Hijo, esposa del Espíritu Santo). De ahí la palabra que le dirige el ángel: El Señor está contigo (cf. el saludo litúrgico de la Iglesia: *Dominus vobiscum).* En la primera palabra de salutación de Isabel «bendita, tú, entre las mujeres» se expresa lo que hemos dicho en el campo tercero: María se le aparece a Isabel como la mujer que ha sido agraciada por Dios de un modo que la coloca por encima de todas las mujeres. «No queda aprobado quien se recomienda a sí mismo, sino aquel a quien recomienda el Señor» (2Cor 10,18). La segunda palabra del saludo de Isabel entra en el campo cuarto: Porque María ha sido gratificada de ese modo, por eso es también «bendito el fruto de su vientre». Así al menos se comprende humanamente, aunque etiológicamente es al revés, porque el motivo cabal de la gratificación de María es el fruto de su vientre, ya que ese fruto no es simplemente un niño humano, sino el Hijo de Dios.

2. A esta pluralidad objetiva de la gracia corresponde una pluralidad *metodológica* bien precisa:

a) La pluralidad objetiva es el fundamento de los diversos sistemas de gracia que se han ido formando en la teología. Cada uno de estos sistemas ha reelaborado la realidad total desde un punto de vista determinado y ha enjuiciado los otros sistemas desde ese punto de partida. Cuando no se quiere seguir determinado método, válido para una perspectiva, pero unilateral para el tema en conjunto, surge un gran número de sistemas históricos, cada uno de los cuales representa de algún modo una construcción doctrinal coherente desde un determinado punto de vista (el *diferencial*

histórico), pero que no pueden considerarse como la suma de la unidad y totalidad de la «realidad gracia».

b) Para recuperar la visión panorámica de esta unidad y totalidad de la gracia es necesario auscultar cada uno de esos sistemas de la gracia en sus presupuestos, orígenes, esquemas mentales y objetivos y, a través de las relaciones internas de cada sistema, buscar lo que hay de común en todos ellos y en la gracia misma (el *integral filosófico).*

c) Desde una perspectiva teológica del mundo, que evita tanto un teopanismo idealista y transcendental como un panteísmo inmanente y materialista (tarea de la auténtica *analogia fidei:* E. Przywara), se puede obtener una imagen teológica de la gracia que, si nunca se logra del todo, por lo menos se mantiene en el campo visual de la intención científica, a través de una especie de fenomenología teológica que no pierde de vista la totalidad de la gracia (el *esencial teológico).*

d) Dado que el misterio más íntimo de la gracia tiene la suprema razón existencial en el terreno personal tanto de Dios como del hombre, y puesto que el ser personal no vive precisamente en el precondicionamiento de una condición estática, sino más bien en el proceso de una realización histórica simple posible, el misterio último de la gracia hay que verlo siempre en las múltiples formas del encuentro interno del Dios autor de la historia de la salvación con el hombre histórico, pues en ese encuentro se realiza la salvación (el *existencial histórico-salvífico).*

II. Desde estos presupuestos metodológicos de una doctrina de la gracia viva y completa hay que ver y explicar los siguientes *esquemas de la gracia:*

a) Gracia creada y gracia increada: no se puede menos de pensar en Dios como «gracia increada» si se quiere lograr una visión justa del don de la gracia creada en el hombre; del mismo modo que este acontecimiento, interno al hombre y creado, de la gracia no puede faltar cuando se habla con justeza teológica de la inhabitación o comunicación de Dios como gracia.

b) *Gracia del Creador y gracia del Redentor (y gracia del Espíritu pentecostal):* así como el relato de la creación distingue

un estado paradisíaco y un tiempo posterior a la caída, así también la teología ha establecido una distinción entre la gracia como primer don matinal de Dios al hombre *(gratia Dei)* como hijo de Dios, y la gracia que se le otorga al pecador para su justificación a través de la acción redentora de Jesucristo *(gratia Christi)*. Al lado de éstas habría que mencionar con toda justicia la «gracia del Espíritu pentecostal», Espíritu que, a modo de don, —sin mérito por parte del hombre— completa lo que Cristo ha merecido y el Padre ha regalado. Esta división de la gracia, lógica y necesaria desde la antropología y la historia de la salvación, apunta precisamente a la unidad teológica de esa gracia, derivada de la realidad trinitaria de Dios.

c) *Gracia externa e interna:* esta distinción nos sale al paso en diversos terrenos. Si para el pensamiento hebreo del Antiguo Testamento lo externo al hombre (su cuerpo, su mundo y sus posesiones) era gracia de Dios lo mismo que lo interno (sus posturas anímicas, pensamientos y sentimientos), en el Nuevo Testamento —y bajo el influjo del espíritu griego— estos dos campos se distancian ya mucho más; y en la gran polémica sobre la gracia entre Agustín y Pelagio la interioridad antropológica de la gracia entendida al modo paulino frente a la exterioridad con que la interpretan el mundo occidental y Pelagio (la gracia es sólo un estímulo externo, la ley, la revelación, el ejemplo) adquiere una importancia decisiva para la doctrina eclesiástica de la gracia. En las controversias del siglo XVII sobre la libertad del hombre se acentuará, frente al «extrinsecismo» de la gracia que aparece en el sistema tomista, más intelectual, el «intrinsecismo» del molinismo, sistema más personalista.

d) *Gracia de oficio y gracia de santificación:* ya en la misma Escritura se distingue claramente entre los carismas (gracias de oficio: Rom 12; 1Cor 12), que no se dan en favor de quien los recibe sino más bien en favor de los otros, y la gracia de santificación que se otorga en favor del que la recibe. El fundamento de esta distinción es la verdad revelada de que cada uno es responsable ante Dios no sólo de sí mismo sino también de sus hermanos y que por tanto puede recibir gracias en beneficio exclusivo de los otros, aunque personalmente siga siendo responsable de tales gracias.

e) *Gracia sanante y gracia santificante:* el análisis mismo del proceso justificativo sugiere esta distinción entre la gracia que cura las secuelas del pecado y la gracia que santifica de nuevo al hombre *(gratia sanans* [Agustín] — *elevans* [Felipe el Canciller] — *gratum faciens* [Suma de Alejandro] — *sanctificans* [Tridentino]). Ambos elementos fundamentan el proceso de la «justificación».

f) *Gracia habitual y gracia actual:* La distinción agustiniana de fuerza ordenadora interna al hombre *(habitus ordinativus)* y gracia de ayuda *(gratia adiuvans),* aparece en el lenguaje aristotélico de la teología escolástica, sobre todo desde Trento, como gracia habitual *(gratia gratum faciens* o *habitus sanctificans)* y gracia actual *(gratia actualis).* Una y otra son realidades sobrenaturales e internas al hombre, ordenadas siempre a su situación o a su acción.

g) *Gracia preveniente y gracia subsecuente: gracia operante y cooperante:* tales distinciones proceden de Agustín y enfocan la gracia de cara a la libre acción del hombre *(praeveniens-subsequens; operans-cooperans).* También apuntan a la única gracia que, sin embargo, hay que distinguir desde la perspectiva humana, de la historicidad y de la tarea de autorrealización del hombre.

h) *Gracia suficiente y gracia eficaz (sufficiens-efficax):* en las disputas del siglo XVII sobre la gracia esta distinción desempeñó un papel importante. El problema consistía en saber cómo la gracia objetivamente suficiente para la obra salvadora del hombre se hace subjetiva y realmente eficaz en el hombre, y cómo es que la universal voluntad salvífica de Dios no equivale a la predestinación de todos y cada uno.

i) *Gracia natural y gracia sobrenatural:* como ya ocurrió en el enfrentamiento con Bayo y Jansenio, vuelve hoy a plantearse el problema de una nueva valoración de la realidad mundana, y se pretende saber si lo natural en el hombre y en el mundo puede considerarse como gracia, al modo como J. de Ripalda hablaba contra Bayo de un *ens supernaturale* y Scheeben utilizaba el término «sobrenaturaleza», o bien si ambas expresiones absolutizantes contienen conceptos erróneos. ¿En qué sentido pueden ser «gracia» los «dones naturales»? ¿Cómo es posible reinsertar en el pensamiento cristiano, tan fuertemente condicionado por la dis-

tinción griega (platónica) entre espíritu y cuerpo, la concepción de la gracia que aparece en el Antiguo Testamento y en el pensamiento judío?

Estas indicaciones preliminares sobre los distintos esquemas señalan la problemática existente en la concepción y doctrina de la gracia, que nosotros vamos a intentar exponer brevemente a continuación.

Sección primera

LA VOLUNTAD SALVÍFICA UNIVERSAL DE DIOS Y LA PREDESTINACIÓN

1. Así como el mundo entero debe ser entendido como creación de Dios y para Dios, y el hombre está orientado hacia un fundamento y un fin absolutos, así la doctrina de la gracia, que representa una parte esencial de la concepción cristiana del hombre y del mundo, tiene que empezar siempre por Dios. Ese Dios, en quien buscamos aquí la «ascensión» a la doctrina de la gracia, no es el Dios de la filosofía, para la cual Dios es una idea suprema o la idea del Absoluto y del Bien supremo, sino el Dios histórico, único ante el cual existe también el hombre como ser histórico en su decisión histórica y para su eternidad histórica. Empleando el lenguaje de la revelación, diríamos que es «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (Éx 3,15s; cf. B. PASCAL, *Memorial)* que, como Dios personal, por el acto libre de su voluntad y según su designio eterno, «objetiva» el mundo; es decir, con su *acción* hace del mundo una *realidad objetiva.*

En esta libertad de su querer y de su acción se nos presenta Dios cuando hablamos de la «gracia» en que se resuelve la salvación del mundo y de cada hombre. La realidad absoluta de Dios, su absoluta libertad, su eternidad y su revelación en la historia tienen que aparecer desde el primer momento en que queremos tratar los problemas relativos a la gracia del hombre en su condición de criatura libre e histórica. El *Deus absconditus* y el *Deus revelatus* no son dos realidades distintas, del mismo modo que la fe y la ciencia no se contradicen sino que deben colaborar, aunque la dirección le corresponda a la fe. Por eso se plantea al comienzo

el problema de la *voluntad salvífica universal de Dios,* que de tal modo abarca al mundo entero y a cada uno de los hombres desde el principio (la creación) hasta el fin del tiempo (juicio final), que se salvan la historicidad temporal frente al Dios eterno, la libertad humana frente al querer divino e inmutable y la santidad de Dios frente a la negativa humana, tal como aparece expresado, por ejemplo, en la revelación del Antiguo Testamento (cap. segundo).

Además, hay que considerar la especial voluntad salvífica de Dios como *predestinación,* tal como se manifiesta en la plenitud de la historia de la salvación en Cristo Jesús a lo largo del Nuevo Testamento, y especialmente en la teología de san Pablo, y tal como debería expresarse en cada vida humana concreta «en Cristo para el Padre» (cap. tercero). El misterio de Cristo como «Hijo del Padre» y como «Primogénito entre muchos hermanos» se encuentra, pues, en la puerta de entrada a la doctrina de la gracia, como el fundamento paradigmático que hay que traspasar siempre que se estudian los grandes problemas de la gracia.

2. Como queda dicho, esta ascensión a la doctrina de la gracia no sólo responde a la misma *historia de la salvación,* sino también a la *concepción histórico-salvífica de la gracia.* Los manuales y tratados tomistas empiezan por lo general el estudio de la gracia con la doctrina de la gracia santificante continuando después con la gracia actual, de acuerdo con el axioma tomista de *agere sequitur esse.* Subyace aquí la concepción medieval del «ser» como «criatura». Por contra, los tratados *molinistas* buscan la entrada al estudio de la gracia en la doctrina de la gracia actual, porque así se acentúa la preparación divina del proceso justificador del hombre, y porque en la doctrina moderna de la Contrarreforma el hombre y su justificación ocupan el lugar central. La teología molinista más reciente entiende la doctrina de la gracia como una «antropología».

Capítulo segundo

LA VOLUNTAD SALVÍFICA UNIVERSAL DE DIOS

Frente a los distintos errores, conviene empezar aquí por exponer la voluntad salvífica general de Dios como un dato revelado y como verdad de fe (§ 4), y pasar después al estudio de los caminos más importantes para la realización de esa voluntad salvífica universal (§ 5).

§ 4. *Universalidad de la voluntad salvífica de Dios*

DThC VII (1922) 1726-1930: Salut des infidèles. — LThK 5 (1960) 165-168 (bibl.). — T. URDÁNOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la escuela salmantina,* CTom 59 (1940) 398-414. 529-553; 60 (1941) 109-134; 61 (1941) 83-107. — N. KARBACH, *Der allgemeine Heilswille Gottes und seine Stellung im Prädestinationsproblem,* Simpelveld 1937. — J. AUER, *Die Kontroverse um Joachim Lange's Lehre von der allgemeinen Gnade 1731-1738,* Reformata Ref. II (Münster 1965) 414-430. — *Elección:* Haag DB 539-547. — VtB 264-269. — ThW III (1938) 488-502: καλεῖν.

Como la imagen misma de Dios, así también el conocimiento de esa voluntad salvífica universal va evolucionando en la revelación de la Escritura desde unos comienzos humildes hasta su consumación en «la plenitud de los tiempos» con Jesucristo. Al principio persiste la conciencia peculiar del pueblo hebreo de la elección del pueblo de Israel en Abraham y bajo Moisés, llevada a su cénit nacional por obra del rey David. No obstante, ya en la época de los profetas escritores (Isaías) se actualiza el problema de la sal-

vación de los gentiles y de su incardinación en el pueblo elegido, y, por lo menos a partir del destierro de Babilonia, se impone la convicción de que todos los hombres, aun cuando sea pasando por el camino de Israel, pueden obtener la salvación de Dios. Ahí se apoyará más tarde la acción del «proselitismo».

Dos son las verdades que hay que aclarar en esta breve historia de la doctrina sobre la voluntad salvífica universal de Dios:

a) De la imagen filosófica de Dios, y por deducción lógica, no se puede encontrar una respuesta adecuada al problema de la voluntad divina de salvación para todos; esa respuesta que atañe a su problema histórico del hombre, sólo es posible hallarla en el *Dios histórico* de la revelación, si bien sólo resulta posible obtener una idea cada vez más elevada de este Dios, a lo largo de las distintas formas de manifestación de la revelación, gracias a un proceso mental reflexivo sobre esta misma revelación.

b) La historicidad de la voluntad salvífica se esclarece sobre todo con el conocimiento de que se trata de una *voluntad salvífica libre* por parte de Dios, y no de algo primordial y necesario que se fundamente en Dios en cuanto Ser absoluto, Bien supremo y Fin último. Desde este punto de vista puede decirse que, hablando bíblicamente, nuestro problema acerca de la voluntad salvífica universal de Dios arranca de la *idea de elección.*

I

a) Cuando la revelación habla de la elección por parte de Dios, viene a decir siempre, al menos desde Jeremías, que esa elección del Dios eterno tiene lugar *antes de todo tiempo.* Así dice Dios a Jeremías (Jer 1,5): «Antes que te formara en el vientre te elegí, y antes que salieras del seno materno te consagré». «Desde el principio» (2Tes 2,13), «antes de la fundación del mundo» (Ef 1,4) eligió Dios a los cristianos para que en Cristo fuesen hijos de Dios, los «predestinó» (Rom 8,29) «a ser conformes a la imagen de su Hijo», y convertirse así en hijos e hijas de Dios.

b) A través de la encarnación de Dios en Cristo, la *universalidad de esta elección divina* se manifiesta y se hace historia respecto

de todo lo que tiene rostro humano. Es Pablo, el Apóstol de los gentiles, quien lo subraya especialmente en sus cartas. Así, recomienda a su discípulo Timoteo «que se hagan peticiones... y acciones de gracias por todos los hombres... Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo en rescate por todos. Tal es el testimonio dado a su debido tiempo» (1Tim 2,1-6). «Es digna de crédito y de ser aceptada esta afirmación: Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» (ibid. 1,15).

Una y otra vez se subraya *la universalidad de la obra redentora de Cristo:* «Uno murió por todos... para que los vivientes ya no vivan para sí, sino para quien por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,15). Murió por los judíos y por los paganos (Ef 2,11ss). Jesucristo «es propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo» (1Jn 2,2). El universalismo de la salvación es el misterio de Dios y de su voluntad, «escondido desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas» (Ef 3,9; cf. Col 1,26), y que ahora se ha revelado en Cristo y se ha hecho realidad. Objetivo de toda la historia de la salvación es «recapitular todas las cosas en Cristo: las que están en los cielos y las que están en la tierra» (Ef 1,9ss); en Cristo en quien «todas las promesas de Dios son el sí» (2Cor 1,20; cf. Gál 3,16).

A la *universalidad de la condición de pecador en el hombre* responde la *universalidad de la voluntad salvífica en Dios,* que se revela en la universalidad de la acción redentora de Cristo (Rom 3,23-26). El parangón entre *Adán y Cristo* como cabezas de la humanidad expresa de modo gráfico este universalismo de la salvación: «Como en Adán todos murieron, así todos recibirán la vida en Cristo» (cf. Rom 5,12-21), y este esquema teológico de la doctrina paulina de la redención conduce a la afirmación escatológica: «Cuando todo se le (a Cristo) haya sometido, entonces el mismo Hijo se someterá a quien todo se lo sometió para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,22-28).

c) El universalismo debería también poner de manifiesto que

la elección ya en el Antiguo Testamento no era un premio a los méritos o atractivos naturales, sino que precisamente *buscaba lo desvalido para avergonzar a los poderosos.* Así, se elige a Moisés que era «torpe de boca y de lengua» (Éx 4,10), y a Jeremías que se declara demasiado joven y falto de elocuencia (Jer 1,6) y a Pablo que subraya: «Más bien eligió Dios lo necio del mundo para avergonzar a los sabios; eligió Dios lo débil del mundo para confundir a la fuerza; eligió Dios asimismo lo innoble y despreciable del mundo, lo que es mera nada para hacer impotente lo que existe» (1Cor 1,27s). En el mensaje de Jesús se dice expresamente que ha venido para llamar a los publicanos y a los pecadores, para buscar y salvar lo que parecía perdido (Mt 18,11 y par.; Jn 3,17).

d) Estas claras referencias a la voluntad salvífica universal de Dios no exigen sin embargo ningún «teopanismo» ni «cristomonismo», que harían de Dios la causa única incluso de la historia humana y convertirían a Cristo en el hombre primitivo gnóstico, en quien todo se incluye y libera (K Barth?). Expresamente se opone a esto la otra sentencia de Cristo sobre el juicio final, donde se darán el bien y el mal, *los benditos* del Padre, para quienes está preparado el reino de Dios desde el principio del mundo, y *los condenados* que llegan al lugar preparado para el diablo y sus seguidores (no se dice que desde el principio) — Mt 25,34.41 —. Voluntad universal de salvación y condena de determinados individuos, idea de retribución e idea de salvación no constituyen una antinomia entre el pensamiento cristiano de salvación y el pensamiento jurídico judío (Pfleiderer); tampoco representan ningún dualismo (H. FEINE, *Theologie des NT* [8]1951, 235ss) ni ninguna dialéctica (Rietschl), sino que son simplemente expresión de que aquí se habla del Dios vivo y personal de la fe, no de una idea filosófica, del espíritu absoluto o de la causa única del ser.

e) La voluntad salvífica universal de Dios no significa precisamente una causalidad universal y radical, sino una *oferta general,* o mejor aún, el *deseo de Dios,* del Padre, de admitir a todos los hombres en la casa paterna (Jn 14,2s). En consecuencia, el ofrecimiento tiene que ser aceptado y el deseo amoroso de Dios debe encontrar una respuesta amorosa en el hombre. Pablo y Juan ven esta respuesta sobre todo en la «fe» (Jn 8,46; 1Jn 5,4; Rom 4,3;

Gál 3,6-10) y en el sí a la cruz de Cristo: Pablo más en «llevar la cruz con Cristo», y Juan preferentemente en «el alejamiento del mundo», porque el mundo representa el reino de Satán (Jn 12,31; 14,30; 16,11), y porque todo lo que hay en el mundo significa concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y jactancia de los bienes terrenos (búsqueda del placer, corrupción mundana y autonomía: 1Jn 2,16). El fundamento último de la voluntad de salvación para todos es precisamente que *Dios es amor* (1Jn 4,8.16), amor que respeta a cada persona y que sigue respetando al hombre malo incluso cuando se cierra para siempre al amor de Dios.

II

La teología advirtió desde sus comienzos que existen algunos *pasajes bíblicos que al parecer contradicen la voluntad salvífica* universal. Se trata en concreto de cuatro textos que tal vez significan lo mismo:

a) Mt 12,31s; Mc 3,29; Lc 12,10: el *pecado contra el Espíritu Santo.* «Cualquier pecado le será perdonado al hombre; pero la blasfemia contra el Espíritu no le será perdonada. A quien hable una palabra contra el Hijo del hombre le será perdonada; pero quien hable contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en éste ni en el mundo venidero.» Cristo había expulsado un demonio, pero los fariseos argüían: Por obra de Beelzebú, príncipe de los malos espíritus arroja éste los malos espíritus. Semejante actitud puede evidentemente ser una blasfemia contra el Hijo, pero también podía ser un pecado contra el Espíritu Santo.

b) Heb 6,4-6: «En efecto, es imposible que los que una vez fueron iluminados (bautizados), los que gustaron el don celestial (Eucaristía) y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo (imposición de manos), los que han saboreado (γευσαμένους) la dulce palabra de Dios y los poderes del mundo futuro (en el servicio divino comunitario), y que cayeron, sean renovados otra vez a penitencia» (cf. v. 6 y 8): «han vuelto a crucificar de nuevo al Hijo de Dios... están próximos a la maldición y serán abrasados.» A causa de este

pasaje la carta a los Hebreos no fue admitida durante largo tiempo en el canon de la Iglesia occidental.

c) Heb 10,26-31: «Porque si pecamos voluntariamente, después de haber recibido el conocimiento de la verdad, no queda ya sacrificio por los pecados, sino una espera pavorosa del juicio y del fuego vengador que ha de devorar a los adversarios... los que han pisoteado al Hijo de Dios y han tenido por inmunda la sangre de la Alianza con la que han sido santificados, y han deshonrado al Espíritu de gracia... Es temible caer en las manos de Dios vivo.»

d) 1Jn 5,16: «Si alguno viere a su hermano que comete un pecado que no lleva a la muerte, ruegue y le dará la vida; esto para aquellos que pecan, mas no de muerte. Hay pecado que lleva a la muerte; no es por éste que digo yo que ruegue.»

Los cuatro pasajes tienen esto en común: 1. No se trata de la *voluntad salvífica general, sino* más bien *del juicio de Dios,* que se cumple en quienes a ciencia y conciencia hacen fracasar la voluntad salvífica de Dios, la acción salvadora de Cristo y la concreta experiencia de salvación ocurrida al hacerse el hombre cristiano. 2. El pecado que aquí se presenta como imperdonable aparece de algún modo como una *toma existencial de posiciones* por parte del hombre *en contra de la gracia* del amor de Dios, *experimentada* de una forma directa y personal. Habría que pensar en una frustración actual de la gracia de Dios, experimentada por el hombre como «Espíritu de Dios». 3. Tal vez estas afirmaciones tienen su *Sitz im Leben* en la primitiva Iglesia palestina, en la que durante todo el siglo I se luchó por ganar a los judíos: que desconociesen al Mesías (hombre) era perdonable, pero sería imperdonable que se opusieran al *Espíritu interno de la gracia* y que, después de haberse hecho cristianos, recayesen en el judaísmo (cf. Gál 1,6-9; 3,1-5).

III

La verdad revelada acerca de la voluntad salvífica general de Dios ha encontrado siempre sus adversarios allí donde el mal se trocaba, al modo maniqueo, en realidad independiente dentro de este mundo y donde ya no se veía a Dios como el amor personal,

como el Creador, sino como la única causa necesaria o como simple socio del hombre. Éste era el caso principalmente en las diversas formas del *predestinacianismo.* Aparece claramente ya en el presbítero Lúcido (después del 450) y mejor aún en el infortunado monje Gotescalco de Orbais (805-869); pero, sobre todo, en H. Zuinglio (en su discurso de Marburgo sobre la predestinación), que partía de una imagen simplemente filosófica de Dios; y, finalmente, en Calvino, que introdujo el juicio en la única voluntad de Dios y en su absoluta omnipotencia y gloria, llegando así a la doctrina de que era pequeño el número de los elegidos y grande y fijo el número de los condenados, número establecido desde la eternidad, y no sólo en la ciencia de Dios, sino también en su eterna e inmutable voluntad. Apoyándose en la doctrina agustiniana de la *massa damnationis* de los hombres después del pecado original, Bayo, Jansenio y Quesnel defendieron en el siglo XVI doctrinas parecidas. En el fondo de todas ellas late el teologúmenon medieval de que es mayor el número de los hombres que se pierden que el de los que se salvan (cf. S. HARENT, *Salut des infidèles,* DThC VII (1922) 1726-1930).

IV

Frente a estos errores, la Iglesia ha subrayado siempre las ideas fundamentales de Agustín en sus obras *Epíst. 190,* 3, 9; *De dono perseverantiae* 14,35: «Dios omnipotente quiere que todos los hombres se salven (1Tim 2,4), aun cuando *de facto* no todos lo consigan. El que algunos se salven es don del Dios salvador; que muchos se pierdan es culpa de los perdidos» (Sínodo de Quierzy 853: D 316 — DS 621; Sínodo de Valence 855: D 321 — DS 626, principalmente en conexión con el *Sermo de praed.* del diácono Floro: «Sostenemos... que los buenos lo son única y exclusivamente por la gracia de Dios y que por esa misma gracia recibirán el premio eterno. Los malos lo son únicamente por su propia maldad y serán condenados por la justicia de Dios con un castigo eterno» (PL 119,97 AB; 99 D). La retribución será de acuerdo con las obras del hombre (Sal 62,13; Rom 2,6s; 2Tes 1,7s; 2Cor 5,10).

El concilio de Trento (D 816 — DS 1556) enseña: «Si alguien dice que no está en la mano del hombre el seguir malos caminos, sino que tanto sus obras malas como sus obras buenas las hace Dios, no sólo permitiéndolas, sino propiamente y por sí, de tal modo que tan exclusiva es de Dios la traición de Judas como el llamamiento de Saulo, sea anatema» (cf. D 827 — DS 1527). Parecidas son las expresiones contra Jansenio y Quesnel (D 1096 — DS 2005; D 1380-1382 — DS 2430-2432). En el campo protestante el problema se desarrolló en la lucha del pietismo hallense contra los calvinistas (cf. los artículos calvinistas de Dortrecht: «Quosdam non electos sive in aeterna Dei electione praeteritos, quos scl. Deus ex liberrimo, iustissimo... irreprehensibili et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere» [J.T. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche,* 845]).

V

La Iglesia ha defendido siempre esa voluntad salvífica universal en sus declaraciones: 1. *Dios otorga siempre a los hombres de todos los tiempos,* incluidos los paganos y los incrédulos, la gracia *suficiente para su salvación.* Ya Próspero de AQUITANIA propugnó con todo detalle esta doctrina en su escrito *De vocatione gentium* (PL 51,647-722) y la Iglesia la defendió contra las manifestaciones contrarias de Jansenio (D 1295 — DS 2305). 2. «*Dios otorga también a los cristianos pecadores la gracia suficiente para la conversión;* ni siquiera a los pecadores totalmente endurecidos y obcecados les niega Dios la gracia de la conversión, si bien en ellos ya no es eficaz» (D 807 — DS 1542: Trento). Expresamente ha hecho la Iglesia desde el principio *oraciones por todos,* sin excluir a incrédulos y pecadores (cf. las oraciones *pro omnibus,* especialmente el viernes santo); en el siglo II desarrolló la *práctica penitencial,* y en la edad media se llega a la penitencia privada y se procura, mediante unas ordenanzas canónicas, que, sin necesidad de formas externas y mundanas, se abra a todos, en lo posible, el camino de la conversión *in foro interno.* En los tiempos

recientes se suma a todo esto la oración «por todos aquellos que tienen más necesidad de la misericordia de Dios» (Oración de Fátima).

La doctrina de la voluntad salvífica universal de Dios dice a cada hombre que jamás tiene derecho ni pretexto para dudar de su salvación personal. Pero dice también a cada educador y pastor de almas que en su celo y preocupación por los otros no deben ceder jamás ni abandonarse al desaliento por ningún misterio de maldad.

§ 5. *Los caminos habituales y extraordinarios de Dios para la salvación*

F. Schmid, *Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, Brixen 1899. — HThG I (1962) 622-680: Bläser — Darlapp. — *MySal.* I (1966) 3-156: Darlap, *Heilsgeschichte;* trad. cast.: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, dir. por J. Finer y M. Löhrer, 5 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1969. J. Auer, *Kleine Theologie des Kreuzes (Strukturen christl. Exist.)*, Würzburg 1968, 161-174. — S. Harent, *Salut des Infidèles*, DThC VII (1922) 1726-1930.

La adecuada interpretación cristiana de sí mismo y del mundo nos dice que nuestros caminos humanos no son sólo ni primariamente caminos nuestros, sino «caminos de Dios con nosotros». Así como el hombre debe intentar una y otra vez andar por los caminos de Dios, también Dios puede escribir recto con las líneas torcidas de nuestros caminos humanos (Paul Claudel).

1. El misterio, que ya nos ha salido al paso en la doctrina de la creación, al tratar el problema de la *providencia* de Dios sobre este mundo, se nos aparece ahora más grande y más profundo en el mundo de la *gracia*. Así como en todas las instituciones sociales hay auténticos creadores, colaboradores pacientes y responsables y gente amiga de turbar la paz social (con el consiguiente menoscabo del orden), también en el ordenamiento comunitario ético-religioso, que Dios nos ha dado en Cristo, hay que distinguir

convenientemente las posturas y destinos de los hombres. Esa diversidad no sólo se fundamenta en el hombre sino también en Dios, por lo menos en cuanto que la elección y misión divinas respecto de cada hombre siempre persiguen una tarea bien determinada, un servicio preciso (no simplemente en beneficio de la persona elegida) en el reino de Dios (en Dt 18,5 se elige a la tribu de Leví para el servicio del templo; en Lc 6,13 Cristo elige a los doce para apóstoles suyos; en Jn 15,16 Cristo dice a sus discípulos: «No me escogisteis vosotros a mí, sino que yo os escogí a vosotros y os destiné para que vayáis y llevéis fruto, y vuestro fruto sea duradero»).

2. Distinguimos entre medios ordinarios y extraordinarios que Dios emplea para la salvación. El *camino ordinario de Dios para la salvación* lo encontramos en la *historia de la salvación,* tal como nos la presenta la revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo. Éste es el auténtico «misterio de Dios»: el misterio de su amor creador, que produce algo fuera de sí sin necesitarlo; que hace al hombre libre como su imagen perfecta y su «socio», aunque el hombre se rebele contra Dios, le niegue su servicio y haga que el hagiógrafo pueda decir de Dios al modo humano: «Se arrepintió Yahvéh de haber hecho al hombre sobre la tierra y se le apesadumbró el corazón» (Gén 6,6). Noé, sin embargo, encontró gracia delante de Dios, y a lo largo de toda la historia de la salvación se prolonga esta dialéctica de la fidelidad de Dios y de la infidelidad del hombre, del amor divino y de la rebelión humana: *Elección y pecado, castigo y gracia.* Ésa es la historia de los patriarcas y la historia del pueblo de Israel, la historia de las grandes individualidades (David, Job, etc.), hasta el misterio absoluto de la redención a través de la encarnación y de la muerte en cruz del Hijo de Dios y hombre, Jesús de Nazaret.

En la cruz y resurrección de Cristo ha encontrado su expresión más alta y más misteriosa dentro del marco de la historia universal el camino ordinario de la salvación divina. Pablo vuelve a aplicar este misterio al destino de Israel, incluso después de haber sido rechazado por Dios (Rom 9-11), y el último misterio de este camino ordinario de la salvación divina suena así: «los dones y el

llamamiento de Dios no se vuelven atrás» (Rom 11,29). «Pues Dios encerró a todos en la desobediencia —tanto a los judíos como a los gentiles— para compadecerse de todos» (Rom 11,32). Para la historia terrena, «la cruz de Cristo» es el signo del misterio divino de salvación; no soluciona los problemas más profundos de la historia de la humanidad; pero en ella pueden hallar una solución cristiana incluso todos los problemas del hombre en este mundo, por cuanto que es el signo del «sacrificio por los otros» (cf. 2Cor 5,15), que abarca todas las cuestiones sociales y significa la participación en el sacrificio de Cristo y, por ende, en su resurrección, y esto ilumina todos los problemas personales del hombre, la culpa y el destino como el misterio radical de la vida humana.

Tenemos que hablar de *caminos extraordinarios de la salvación* cuando unos hombres, por encargo y misión de Dios y con su gracia, consuman el sacrificio y llevan la cruz por los otros. Aquí entran todos los personajes de la historia de la salvación a los que, en razón de sus especiales servicios al reino vivo de Dios en este mundo, nosotros veneramos como «santos», es decir, aquellos que en el seguimiento práctico de Cristo han colaborado en su obra redentora en favor de los demás. «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su Cuerpo que es la Iglesia (no sólo en favor de quienes ya pertenecen a la Iglesia visible, sino también en fávor de quienes aún tienen que llegar hasta ella: Col 2,1); de la que yo he llegado a ser ministro en virtud de la misión que Dios me ha confiado para vuestra salvación... para lo cual trabajo con fatiga luchando con su fuerza, que obra en mí poderosamente» (Col 1,24-29).

3. Si desde nuestro concepto humano y analógico de Dios tenemos que distinguir en la *Providencia* divina los diversos estadios de su acción, una conservación del mundo, una dirección y gobierno de los acontecimientos del mundo,. principalmente en lo que respecta al hombre *(gubernatio)*, y, por fin, la misteriosa colaboración divina con la acción del hombre *(concursus)*, también podemos y debemos distinguir en la *vida de gracia* de los hombres diversos grados de la acción de Dios. En el camino ordinario de

la gracia de Dios con nosotros los hombres, hemos de atribuir ciertamente una importancia primordial a la colaboración del hombre, a su apertura frente a Dios, a su capacidad y buena disposición para escuchar y obedecer; pero es también primordial que, en cuanto podemos y debemos juzgar el interior del hombre, reconozcamos necesariamente que también aquí existen grandes diferencias. Sí, cada vida humana es única, inimitable e irrepetible. En líneas generales también aquí podemos distinguir tres grupos:

a) el grupo numeroso de los *cristianos normales,* que en ninguna época han destacado por sus grandes hechos externos ni en bien ni en mal, y que hasta en su propia interioridad tal vez mantienen siempre «el justo medio», sin abandonar ese camino mediano ni por cansancio ni por excesivo celo, ni para el bien ni para el mal. Hasta qué punto sigue cada uno la llamada especial de Dios es algo que permanece oculto a la mirada de los hombres.

b) A su lado se encuentra también un pequeño grupo de hombres, especialmente cristianos, cuya vida constituye un enigma y misterio muy particular. Su forma de vida los ha convertido en enemigos de Dios, sus obras se orientan de una manera consciente no sólo contra una ideología religiosa, sino contra el Dios vivo y su reino (la Iglesia), y contra los hombres que parecen servir en este mundo a ese Dios vivo. Muchos destruyen con un odio o una pasión ciegos lo que hay de propiamente humano y fundamental en la apertura consciente y religiosa del hombre de cara a Dios. El *misterio de los apóstatas* y de los grandes *criminales* no rebasa desde luego este camino ordinario de la salvación divina, aun cuando nosotros no logremos comprenderlo y solucionarlo.

c) En todo caso existe también un pequeño grupo de hombres que han recibido gracias extraordinarias, que tienen una singular importancia para el reino de Dios, el grupo de *los santos.* Creemos que es más fácil comprenderlos insertándolos en los caminos extraordinarios de la salvación divina, pero seguimos sin saber en qué medida han colaboardo ellos mismos con su apertura, entrega y obediencia en Dios. Ya para estos caminos ordinarios de la salvación vale la sentencia del profeta: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestras sendas las mías, afirma Yahvéh; tanto como los cielos superan en elevación a la tierra, así mis

caminos son más elevados que vuestros caminos, y mis pensamientos, que vuestros pensamientos» (Is 55,8s). El mismo Cristo habla a Pedro en la hora suprema de su confesión y promesa, según el relato del evangelista: «¡Apártate de mí, satán! ¡eres para mí un escándalo! pues no piensas lo que es de Dios, sino lo que es de los hombres» (Mt 16,23).

d) En conclusión: para la inteligencia de la historia real del mundo, y del hombre en particular, es necesario meditar el misterio interno del alma y persona humanas de las que nunca se ha arrancado de raíz el bien (cf. GOGOL, *La casa de las almas muertas:* hasta en los malhechores más perversos brilla la chispa de lo humano, del asombro, de la compasión, del amor), misterio en que actúan Dios y su gracia, que escapan a toda observación externa.

Capítulo tercero

PREDESTINACIÓN Y REPROBACIÓN

La voluntad salvífica universal de Dios ha obtenido una forma de ser completamente nueva para nuestra historia universal, se nos ha revelado en un nuevo sentido, como «misterio», y también como «realidad», por medio de la encarnación de Dios. En efecto, «antes de la fundación del mundo, Dios nos ha elegido en él (Cristo), para ser santos e inmaculados en su presencia» (Ef 1,4). *La elección eterna se ha convertido «en Jesucristo y por Jesucristo» en una predestinación,* en la que la eternidad de Dios ha irrumpido real y verdaderamente en nuestra temporalidad de un modo único y ha convertido también de un modo nuevo nuestro tiempo vital en un tiempo de decisión. «El acontecer temporal como tiempo de decisión sólo se da cuando la eternidad misma ha entrado en el tiempo, cuando el Logos encarnado que penetra en la historia ha revelado al hombre perdido en el tiempo su origen y ha convertido su objetivo eterno en objeto de la decisión de fe. Sólo a través de esta revelación de la eternidad (en Cristo) adquiere nuestra propia historia una participación en la eternidad» (EMIL BRUNNER, *Dogmatik* I 309). Con las cinco reflexiones siguientes intentamos explicarnos de algún modo este misterio de la predestinación:

§ 6. Diversidad de los dones de la gracia y de la medida de la gracia en los hombres.

§ 7. Predestinación como amor de Dios libre, salvífico, único y definitivo.

§ 8. La reprobación como justicia libre y definitiva de Dios.

§ 9. La gracia de la perseverancia como signo de predestinación.

§ 10. La predestinación como tarea de «vivir con la Iglesia».

§ 6. *Diversidad de los dones de la gracia y de la medida de la gracia en los hombres*

E. von Severus, *Das Bild des christlichen Menschen in der Liturgie,* Liturg. Leben 4 (1937) 27ss. — DBS I (1928) 1233-1243. — H. U. von Balthasar, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens,* Deutsche Thomas-Ausg. 23, Heidelberg 1954, p. 252-431 (bibl.). — Cf. § 20.

Ante cualquier imagen filosófica de Dios — como, por ejemplo, la imagen platónica de Dios como «el Uno y todo» o como la única causalidad —, la gracia como benevolencia y don de Dios debería ser la misma para todos. Tan sólo desde la imagen bíblica del Dios vivo y personal puede comprenderse que la Biblia hable de la diversidad de la medida de gracia en el hombre.

1. La gracia se identifica esencialmente con la *benevolencia gratuita* de Dios. Ya en cuanto don gratuito tiene que ser distinto, de acuerdo con la capacidad del receptor *(secundum modum recipientis:* principio neoplatónico): en la parábola de los talentos el padre de familia da a un siervo cinco talentos, a otro dos y al último uno, «a cada uno según su capacidad» (δύναμις) (Mt 25,15). De igual modo habla Cristo a propósito de la pecadora: «Se le perdonan muchos pecados porque ha amado mucho; pero a quien se le perdona poco, sólo tiene un amor pequeño» (Lc 7,47).

2. Mas como *la propia recompensa puede ser gracia,* y de algún modo es siempre gracia — y dado que también la cooperación del hombre con la gracia y en la gracia presupone e incluye una especial gracia actual —, la gracia ya no responde aquí exactamente al mérito, sino que es siempre algo más, como demuestra la parábola de los trabajadores enviados a la viña, pues el último recibe la misma recompensa que el primero, aun cuando éste ha

desarrollado un trabajo doce veces superior al de aquél: «¡Quiero dar al último tanto como a ti (el primero)! ¿Acaso no puedo hacer de lo mío lo que quiero? ¿Es que va a ser malo tu ojo porque yo soy bueno?» (Mt 20,14s).

3. Según una ley de la gracia y de la mística, no se dan pausas en la vida espiritual: no hay más que *progreso o retroceso*, crecimiento o desmedro. Pero estos cambios, dicho sea con todo respeto a la cooperación humana con la gracia y a la oración humana en busca de la gracia, no son sólo fruto y mérito del trabajo humano, sino que más bien son siempre una nueva gracia, que no se merece sino que sólo se puede recibir como un don. La diversidad del estado de gracia de un mismo hombre en diferentes tiempos no puede ciertamente comprobarse por experiencia — incluso la noche del alma puede ser una gracia particular, por cuanto la gracia no sólo puede experimentarse como un alivio, sino también como dolor, tentación y penuria —; pero debe mantenerse que existe esta diversidad, sobre todo porque así lo exige la Escritura: tenemos que renovarnos de día en día (2Cor 4,16), avanzar de virtud en virtud (Sal 83,8) hasta alcanzar la plenitud de Cristo (Ef 4,13), creciendo en el conocimiento de Dios (Col 1,10) y en la gracia (2Pe 3,18), creciendo en Jesucristo, que es cabeza de la Iglesia (Ef 4,15). Las oraciones de la Iglesia en los textos de la misa hablan con frecuencia de esta *súplica para el crecimiento en la gracia.*

4. Acerca del aumento y disminución, de la aparición y desaparición de la gracia, se hablará más adelante (cap. 9). Pero es decisivo comprender ya ahora esta *diversidad de la medida de gracia* sobre la tierra, como diversa es la felicidad de los bienaventurados de acuerdo con su capacidad, méritos y gracias, aun cuando todos sean dichosos en Dios y con Dios. Ya Agustín había dicho a este propósito: «¿Pero por qué tiene que ser diversa la gracia cuando la naturaleza es la misma? ¿por qué, cuando en Dios no hay aceptación de personas (Col 3,25)?» Y él mismo se responde: "Pero, hombre, ¿quién eres tú para disputar con Dios? (Rom 9, 20)" — AGUSTÍN, *De praedestinatione*, PL 44,981-992 I cap. 15-20 —. Otra cosa es *la diversidad de los dones de gracia en*

razón de su cualidad: gracia de conocimiento, de voluntad, de prendas personales, de alegría, paciencia, amor, etc. En íntima conexión con esta diversidad está la diversidad de *los carismas* (1Cor 12,4-11; Rom 12,3-8), es decir, de aquellos dones y gracias de oficio que recibimos exclusivamente en favor de los demás y al servicio del reino de Dios, no para nosotros mismos.

5. La doctrina sobre la cognoscibilidad y experimentación de la gracia, de que hablaremos más abajo (cap. octavo), nos demostrará cómo la misma vida de gracia constituye para nosotros una cierta experiencia de esta diversidad de dones, que *no conduce precisamente a la insatisfacción* y a la protesta, puesto que lo que constituye el objeto y tema de esta experiencia vital es don de Dios y no medida en comparación con los otros, más bien conduce *a un agradecimiento cada vez mayor* y a la confianza amorosa en Dios. «En fuerza de la gracia que se me ha dado os exhorto a cada uno a que no os estiméis en más de lo que conviene estimarse, sino estimaos de modo razonable, conforme a la medida de fe que Dios ha repartido a cada uno» (ἐμέρισεν μέτρον πίστεως) (Rom 12,3). A propósito de la gran tribulación que cayó sobre él en Asia, Pablo habla así: «...tan sin medida y más allá de nuestras fuerzas cargó sobre nosotros que hasta dábamos por perdida nuestra vida... para que no pongamos nuestra confianza en nosotros mismos sino en el Dios que resucita a los muertos... colaborando vosotros en nuestra ayuda con la oración a favor nuestro, para que el don, que se nos hace en razón de muchas personas, sea también agradecido por muchos a nuestro respecto» (2Cor 1,8-11). El misterio de los cristianos es siempre *el en favor de los otros,* no sólo sufriendo por los otros (cf. Col 1,24s) sino también alegrándonos de la gracia de los demás.

§ 7. *La predestinación como amor de Dios libre, salvífico, único y definitivo*

DThC XII (1935) 2809-3022. — ThW (1954) 457: προορίζω. — LThK 8 (1963) 661-672 (bibli.). — RGG V (1961) 479-489. — C. H. RATSCHOW, *Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes* (NZST I [1959] 25-28). — J. CHENÉ, *La théologie de S. Augustin. Grâce et prédestination*, Lyón 1961. — J. AUER, *Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus im Mittelalter*, Misc. Med. V (Berlín 1968) 1-19. — *Predestinación:* Haag DB 1558. — M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964, 745-787. — H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Estela, Barcelona [2]1968, 449-477.

La palabra *predestinar* (προορίζειν, *praedestinare)* aparece sólo en Pablo, seis veces. Y significa que el Dios eterno ha decretado los acontecimientos decisivos de la historia de la salvación antes de la creación del mundo (Ef 1,4; 1Pe 1,20; Mt 25,34), antes de todos los tiempos (1Cor 2,7). Pablo ha expuesto repetidas veces este misterio radical de la historia de la salvación, en cuanto que esa historia tiene su fundamento misterioso en el eterno decreto (πρόθεσις) o en el deseo (θέλημα) y voluntad (βουλή) de Dios. Cuanto ocurre en dicha historia de la salvación, Dios lo conoce desde toda la eternidad (προέγνω) y lo ha decretado con antelación (προώρισεν); el objetivo es la filiación divina de quienes han sido creados a imagen de Dios (Gén 1,26) y se realiza cuando Dios llama (ἐκάλεσεν), justifica (ἐδικαίωσεν) y glorifica (ἐδόξασεν) a los hombres en Cristo. Los lugares clásicos de esta doctrina de la predestinación son los siguientes:

Ef 1,3-6.9-11: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos *ha bendecido* con toda bendición espiritual en los cielos, en Cristo. Por cuanto nos *ha elegido* en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor. *Predestinándonos* a ser hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad... dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que de antemano se formó sobre la economía de la plenitud de los tiempos, de recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι) todas las cosas en Cristo: las que están en los cielos y las que están en la tierra.

También en él fuimos constituidos herederos, elegidos de antemano, según el previo designio del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad.»

Rom 8,28-30: «Por otra parte, sabemos que Dios colabora en todo para bien de los que le aman, de los llamados según su designio; porque a quienes *conoció con antelación* los *destinó anticipadamente* a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea primogénito entre muchos hermanos. A quienes predestinó los *llamó,* a quienes llamó los *justificó,* y a quienes justificó también los *glorificó.*»

1. *Principio y medio de la predestinación es Cristo mismo* o «el misterio de Cristo», que desde toda la eternidad estaba escondido en Dios, creador de todas las cosas... pero que ahora ha sido desvelado por el Espíritu a sus apóstoles y profetas, a saber: que los paganos son en Cristo coherederos, miembros y partícipes de la promesa (Ef 3,5ss). Éste es el designio eterno de Dios que llevó a término en Jesucristo nuestro Señor (ibid. 3,11). Dios «nos salvó y llamó a un estado de santidad, no en virtud de nuestras obras, sino en virtud de su libre determinación y de su gracia que, desde toda la eternidad, se nos concedió en Cristo Jesús, y que ahora se ha manifestado con la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús» (2Tim 1,9s). Agustín parte en sus exposiciones de esta absoluta predestinación de Cristo, inmerecida y eterna, para probar que también nuestra predestinación es pura gracia de Cristo *(De praedestinatione sanct.* cap. 15-20; PL 44, 981-992).

2. La elección y *predestinación* no son, pues, la aplicación de una voluntad salvífica universal, sino más bien *la realización inmediata y personal de un designio eterno de Dios en Cristo,* su Hijo, y por él en cada uno de los que han sido llamados. Esto vale tanto para las grandes vocaciones —Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y los profetas— como para las vocaciones personales (Is 6,5-8; Jer 1,4-10). Aplicándolo a los cristianos dice Pablo: «Dios soportó con gran longanimidad los vasos de cólera, prontos para la perdición, para dar a conocer las riquezas de su gloria sobre los

vasos de misericordia, que *con antelación preparó* para gloria (προητοίμασεν)... tales somos nosotros, a quienes llamó no sólo de entre los judíos sino también de entre los gentiles» (Rom 9,23s). De los primeros cristianos cuenta Lucas: «Y creyeron cuantos estaban destinados (τεταγμένοι) para la vida eterna» (Act 13,48).

3. Con esta predestinación, el hombre, desde su origen hasta su fin, viene asumido en los planes eternos de Dios; *su vida histórica participa en la eternidad*, y alcanza así su auténtico valor humano y su hondura personal. Con ello el hombre no pierde su libertad interna, sino que la recupera como libertad cristiana: «Así como la autonomía en sentido kantiano —en cuanto ley personal contrapuesta a la ley natural— hace libre principalmente bajo el aspecto ético, así la pertenencia a Cristo otorga ante todo una libertad religiosa y cristiana: «Aquél a quien el Hijo libera es realmente libre» (Jn 8,36)» (EMIL BRUNNER, *Dogmatik* I 318, IV). La doctrina de la elección y predestinación sirve en definitiva «para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos agració en su Hijo amado» (Ef 1,6).

4. Como demuestran los textos antes citados, esta predestinación bíblica comprende tres elementos:

a) No se trata sólo de un conocimiento previo de Dios, sino de una *voluntad precedente;* por ello, a una con la predestinación se da el don de la gracia, que conduce al objetivo establecido por Dios. Se trata primero de la incorporación a Cristo en la vida terrestre y después de la gracia de la ciudadanía eterna en el reino de Dios que tendrán los bienaventurados, conforme a la promesa de Jesucristo en su sentencia judicial: «Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino que os está preparado desde la fundación del mundo» (Mt 25,34).

b) La predestinación es obra del Dios eterno y por ello participa de la libertad, del carácter único, necesario y definitivo del amor de Dios, creador de salvación. Así como el acto de la predestinación comporta el misterio absoluto de la *cooperación entre libertad y necesidad esencial* en el ser absolutamente santo y personal de Dios, así la actuación de esa predestinación en nosotros

los hombres implica también ese misterio insoluble entre libertad y necesidad, en cuanto que nosotros sólo podemos comprender teológicamente la *certeza interna* de la predestinación, aunque su *existencia real* para cada uno de nosotros permanezca oculta.

c) Porque esa elección y predestinación se fundamenta en las raíces más profundas de la realidad personal de Dios, también la realidad personal del mundo, *el hombre* (¿y el ángel?) es el auténtico y primordial destinatario, y sólo por él y para él es el mundo en cuanto creación, objeto y meta de una predestinación, como ha subrayado principalmente la teología evangélica de nuestros días (Karl Barth, Gerhard von Rad, Emil Brunner).

5. El objetivo específico de la predestinación es la salvación eterna. De ahí que ya AGUSTÍN califique la *praedestinatio* como una *praeparatio gratiae* y que diga: *gratia iam vere ipsa donatio (praedestinationis) (De praedest.* 10,19: PL 44,974). Desde la edad media, imbuida en el esquema aristotélico de fin-medio —y especialmente desde santo Tomás— se distingue una *praedestinatio ad gratiam.* En este sentido la doctrina es unánime:

a) La *praedestinatio ad gratiam* —y por consiguiente la predestinación incompleta— tiene lugar *ante praevisa merita,* porque la gracia es por esencia algo que no se puede merecer, y Dios la concede siempre por puro amor.

b) La *praedestinatio ad gloriam,* en opinión de los *tomistas* —y también aquí Belarmino, Suárez, Vázquez— tiene lugar ante *praevisa merita,* porque la bienaventuranza no es sólo recompensa al mérito sino también una gracia, como dice el mismo AGUSTÍN. En favor de esta opinión hablan textos como Act 13,48 y 2Tim 1,9: «Dios nos salvó y llamó a un estado de santidad, no en virtud de nuestras obras sino en virtud de su libre determinación y de su gracia que, desde toda la eternidad, se nos concedió en Cristo Jesús, y que ahora se ha manifestado con la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús.» La mayor parte de los *molinistas* (Molina, Lessius y también Francisco de Sales, (PESCH: *Praelectiones dogmaticae* II prop. 56) defienden aquí una *praedestinatio post praevisa merita.* En favor de esta sentencia podrían aducirse pasajes como Mt 25,34; 1Cor 29, y 2Pe 2,20.

En el fondo de estas respuestas de las escuelas late el problema del *derecho y sentido de esas mismas escuelas.* Dado que nosotros los hombres sólo podemos conocer y expresar a Dios de un modo analógico, en la medida en que nuestra teología es existencial y de acuerdo con la realidad o el deseo del propio corazón, se hace necesario — en razón de la pluralidad de los teólogos y de la autenticidad y validez de los caminos individuales — reducir a síntesis el pluralismo de opiniones particulares, al menos dentro del marco de algunas afirmaciones típicas de las escuelas. De ahí que siempre se pueda buscar en la teología una imagen más intelectualista o más afectiva y voluntarista de Dios, una orientación más teocéntrica o más antropocéntrica. Quien medita seriamente estos problemas se encontrará siempre inserto en las ideas doctrinales de cada una de esas escuelas. La verdadera problemática habrá, pues, que verla en el hecho de que la predestinación divina parece poner en litigio la libertad individual, cuando la teología intenta dar una respuesta universalmente válida (cf. § 2,13).

6. El hecho y la realización de la predestinación eterna por parte de Dios es algo *totalmente cierto.* Consta, por ejemplo, en textos como Lc 10,20: «Alegraos, porque vuestros nombres están escritos en el libro de la vida»; y Mt 24,22: «Por causa de los elegidos se han abreviado aquellos días». Por el contrario, es *totalmente inseguro* para cada hombre saber si está predestinado. Así, exhorta el Apóstol: «Por tanto, quien piensa estar en pie mire de no caer» (1Cor 10,12); «trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, pues Dios es quien obra en vosotros tanto el querer como el obrar, según su beneplácito» (Flp 2,12s). En su estado de peregrinación sobre la tierra, la salvación siempre es para el hombre objeto de esperanza y de súplica, de lucha y de padecimientos.

7. El hecho de la predestinación de Cristo y de nuestra propia predestinación en él constituye el fundamento de nuestra *confianza y alegría cristianas.* A propósito de lo primero escribe Agustín (*De dono perseverantiae* XXIV 67, PL 44,1033): «Por consiguiente, (Dios) ha predestinado tanto a él (Cristo) como a nosotros; en él, que es nuestra Cabeza, y en nosotros, que somos su Cuerpo, no

ha previsto los méritos precedentes de nuestra parte, sino sus propias obras futuras.» La *confianza* cristiana la expresa el Apóstol con estas palabras: «Si Dios por nosotros ¿quién contra nosotros? Él, que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros ¿cómo no nos va a hacer don de todo con él? ¿Quién va a acusar a los elegidos de Dios? ¡Dios que justifica! Quién va a condenarlos? ¡Cristo Jesús que murió, más aún, que fue resucitado, que está a la diestra de Dios y que intercede por nosotros!... estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni presente ni porvenir, ni potestades, ni altura ni profundidad, ni criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,31-39).

§ 8. *La reprobación como justicia libre y definitiva de Dios*

DThC XII (1935) 803-809. — LThK 8 (1963) 600. — J. GNILKA, *Die Verstockung Israels,* Munich 1961. — F.M. GENUYT, *El misterio de Dios,* Herder, Barcelona [2]1974, 120-207.

Si existe una predestinación eterna de Dios para la salvación eterna, hay que preguntar al menos si se da también una predestinación a la condenación eterna, es decir, si existe una reprobación.

1. Mientras que en la revelación se habla con frecuencia y de un modo explícito de la predestinación, *en los textos revelados nunca se menciona expresamente la reprobación* o predestinación a la condena eterna; dato éste que no hay que perder nunca de vista. Las numerosas amenazas de Dios de que endurecerá al faraón a fin de que no pueda conocer la sabiduría y los caminos de Dios (Éx 7,3; 9,12; 10,20, etc.), así como el requerimiento de Dios a su profeta: «Embota el corazón de este pueblo y entorpece sus oídos y ciega sus ojos, para que con sus ojos no vea, ni oiga con sus oídos, ni entienda con su corazón, ni vuelva a haber curación para él» (Is 6,10), son manifestaciones sobre la «libre conducta de Dios» en la historia de la salvación tal como se desarrolla en este mundo, no sobre su predestinación eterna propiamente dicha.

2. Es, sin embargo, *doctrina expresa de la revelación que existe una condenación eterna y que existen unos condenados,* como aparece sobre todo en la sentencia judicial de Jesús (Mt 25,41; cf. Mt 24,51; 25,30) y en Ap 20,10. Ahora bien, puesto que la condenación realizada en el tiempo no puede ser algo casual respecto de la eterna voluntad de Dios, sino que ya debe estar inserta en el conocimiento y designio eternos de Dios, al menos en el sentido de que la santidad y justicia divina exige la condenación de los pecadores que no se convierten y que no se van a convertir, es preciso en teología hablar de una reprobación.

3. De tener que distinguir también aquí entre una *reprobatio ad interitum* y entre una *reprobatio ad peccatum,* habría que decir ante todo que *ésta última no se da en Dios.* Tal error predestinaciano lo condenó la Iglesia en el sínodo de Orange del 529 (D 200 — DS 397) y en el concilio de Trento (D 816 — DS 1556): «Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra suya no menos la traición de Judas, que la vocación de Pablo, sea anatema.» La referencia a Prov 16,4 «Todo lo ha hecho Yahveh para su fin, e incluso al malo para el día de la desgracia», no constituye ninguna prueba en favor de este error, sino que, al igual que muchos otros pasajes del Antiguo Testamento, exalta la omnipotencia y causalidad (no la única causalidad) divinas.

En su discurso de Marburgo sobre la predestinación, Zuinglio había defendido en este sentido una *reprobatio ad peccatum.* Fundamento de este error era su imagen filosófica de Dios: a Dios se le veía únicamente como el Bien supremo y la Causa única y al mundo como una realidad mala en el sentido platónico-maniqueo. BULLINGER suprimió estos errores filosóficos de la doctrina de su maestro, exponiéndola según el pensamiento de Calvino, en la *Confessio Helvetica* X (E. BRUNNER, *Dogmatik* I 327ss). Calvino sostiene una *reprobatio directa ad interitum,* porque, según su doctrina, nada puede quedar fuera de la omnipotencia divina, por consiguiente tampoco el juicio en el que se dan bienaventurados

y condenados. De ahí que en el designio todopoderoso de Dios se establezca un número de elegidos y un número de réprobos. Calvino pudo tomar muchos pasajes de las obras tardías de Agustín, a quien PRÓSPERO DE AQUITANIA interpreta en este sentido: «Los pecadores impenitentes no perecen porque no estén predestinados, sino que más bien no están predestinados porque Dios prevé que permanecerán impenitentes por su libre culpa» (*Respons. ad cap. Gall.* 3: PL 51,158). «Si muchos hombres perecen, eso sólo ocurre porque ellos se lo han merecido con sus pecados; si muchos se salvan, ello ocurre por libre don de Dios» (ibid. 158).

4. Pero también la total *negación del juicio* y, en consecuencia, de la eterna voluntad divina de justicia, es errónea.

Hasta ahora este error ha estado representado en la teología de dos modos:

a) Orígenes (*De primo princ.* I 6,3) habla, a propósito de Ap 3,21, de una ἀποκατάστασις τῶν πάντων, de una «renovación de todo al final de los tiempos», en la que todos los condenados o serían aniquilados o bien obtendrían la salvación. Una doctrina parecida defendió Gregorio de Nisa (*Orat. cat.* 8,35); HARNACK cita otros nombres en su *Dogmengeschichte* II 113. La Iglesia condenó esta doctrina en el concilio de Constantinopla (543): «Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema» (D 211 — DS 411).

b) Recientemente KARL BARTH (*Kirchliche Dogmatik* II, 2:1-563) ha eliminado también la justicia vengadora de Dios como consecuencia de su estrecha orientación cristológica. Enseña que: 1. Cristo es el único Dios que elige, pero Cristo es elegido por Dios Padre; 2. Jesucristo es también el único hombre elegido (el hombre preexistencial). Pero como todos son elegidos en él, después de la muerte de Cristo ya no puede perderse ningún hombre. Cristo es el único réprobo (389), y los réprobos pasan ahora a la luz de la elección de Cristo (553). En esta doctrina deben desaparecer tanto la libertad del hombre como la justicia de Dios (cf. E. BRUNNER, *Dogmatik* I 353-357).

5. La *reprobatio ad interitum* sólo es posible *post praevisa demerita,* como castigo por la culpa. Y de nuevo se separan aquí las escuelas. Los molinistas no admiten tampoco aquí una *reprobatio negativa antecedens,* sino que hablan de una simple presciencia divina respecto del número de los condenados y de cada uno de los réprobos *(praescientia periturorum).* Los tomistas no presentan aquí unidad de pareceres, aunque —de acuerdo con santo TOMÁS, ST I q. 23 a. 3— admiten una permisión voluntaria de la culpa por parte de Dios y la condena como castigo correspondiente. Alvárez, los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás y otros acentúan sobre todo el querer divino, otros prefieren introducir el pecado original y otros la culpa personal como fundamento de la reprobación (cf. PESCH, *Praelectiones dogm.* II 212-226).

Podría decirse que en sus reflexiones sobre el misterio de la reprobación de Israel, Pablo no parece apoyar la doctrina molinista cuando afirma: «Cuando todavía no habían nacido (Esaú y Jacob) ni habían obrado bien ni mal, para afianzar el designio electivo de Dios que no depende de las obras sino del que llama, se le dijo (a Rebeca): El mayor servirá al menor (Gén 25,23), conforme está escrito: Preferí a Jacob y postergué a Esaú (Mal 1,2s)» (Rom 9,11-13).

En esta repulsa no se trata propiamente de la respuesta a una culpa, y menos aún de un hombre rechazado; la repulsa o postergación aparece simplemente como expresión de la *libre justicia de Dios* que actúa en la historia de la salvación, y ciertamente no como una respuesta a una culpa histórico-humana, sino como un elemento esencial del designio divino, libre y eterno, que se realiza en la historia de la salvación. La sentencia tomista tiene que guardarse sin duda del peligro de querer deducir la reprobación de una idea filosófica (neoplatónica) de la omnipotencia y eternidad divinas (frente a la creación temporal y al hombre temporal), con lo que se destruiría la imagen que el Nuevo Testamento tiene de Dios, que es amor. Ciertamente que junto a la imagen neotestamentaria de Dios conserva también su valor revelado la imagen divina del Antiguo Testamento, y que, junto al amor de Dios, el temor de Dios —aunque sea un temor filial— sigue siendo el principio de toda sabiduría (Job 28,28; Prov 1,7).

§ 9. *La gracia de la perseverancia como signo de la predestinación*

DThC XII (1935) 1256-1304. — LThK 2 (1958) 123s. — J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik*, Friburgo de Brisgovia 1938.

La predestinación a la vida eterna encuentra su expresión particular dentro de la vida concreta del hombre en la «gracia de la perseverancia»; es decir, en la gracia, en el instante de su vuelta a Dios, de su comparecencia ante el juicio divino: es decir, en la gracia de mantenerse en la libertad y apertura de cara a Dios y de ser agradable a Dios. Por consiguiente, con la perseverancia no se significa simplemente una fidelidad que dura largo tiempo como postura o acto virtuoso, sino el estado en que nuestra existencia histórico-temporal y terrena corresponde a la existencia histórico-salvífica de la eterna predestinación en Cristo.

1. La doctrina de la Iglesia es ésta: *La perseverancia, en virtud de la cual nos mantenemos en Cristo hasta el final, es una gracia especial de Dios.*

En la revelación bíblica esta gracia aparece ante todo en el aspecto peculiar de *fidelidad* a la fe, a la Iglesia, *pese a todas las persecuciones* de este mundo: «Por causa de mi nombre todos vosotros seréis odiados; pero quien persevere hasta el fin se salvará» (Mt 10,22). Las cartas del Apocalipsis a las siete iglesias (cc. 2-3) subrayan de modo particular esta fidelidad: «Al que venciere y guardare hasta el fin mis obras...» (2,26).

También se subraya la constancia en la tentación en general: «Que si alguno de vosotros se ve falto de sabiduría, pídala a Dios que da a todos generosamente y no zahiere, y le será otorgada... Dios a nadie tienta... Toda dádiva buena y todo don perfecto, de arriba desciende, del Padre de las luces, en el cual no existe vaivén ni oscurecimiento, efecto de la variación. De su voluntad nos engendró con la palabra de la verdad, para que fuéramos como primicias de sus criaturas» (Sant 1,5-8.13-18). Aquí no se trata principalmente de la fidelidad humana, como en

el caso de las persecuciones; se trata más bien de la *revelación de Dios* que todo lo da. «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo que, según su gran misericordia, nos reengendró para una esperanza viviente... para una herencia incorruptible, incontaminable e inmarcesible... los que por la virtud de Dios sois custodiados mediante la fe a fin de obtener la salvación que está dispuesta para ser manifestada en los últimos tiempos» (1Pe 1,3ss). «Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os exalte, arrojando en él toda vuestra solicitud, pues Él cuida de vosotros» (ibid. 5,6s). «Y el Dios de toda gracia, el que os llamó a su eterna gloria en Cristo, después que hayáis padecido breve tiempo, Él os perfeccionará, consolidará, esforzará y dará estabilidad» (ibid. 5,10). «Por eso tengo la segura confianza de que quien comenzó en vosotros la obra buena la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús» (Flp 1,6), «porque Dios es el que obra en vosotros así el querer como el obrar, en virtud de su beneplácito» (ibid. 2,13). «concedo misericordia a quien quiero y compasión a quien me place (Éx 33,19), porque «no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que hace misericordia» (Rom 9,15s). Aquí aparecen la *liberación para la esperanza y la perseverancia como gracia.*

2. En una forma nueva tuvo que defender san Agustín esta doctrina contra los pelagianos y semipelagianos *(De dono perseverantiae),* quienes asignaban a la acción del hombre tanto el comienzo de la fe como la perseverancia. Agustín destaca, por el contrario, el hecho del pecado original, la debilidad humana y el carácter gratuito de la gracia, «pues todos los méritos de los justos son también don de Dios que se conceden por gracia divina» (ibid. cap. 4). Agustín desarrolla estos pensamientos de acuerdo con la *Exposición del Padre nuestro* de Cipriano (PL 4,543ss), donde el obispo africano exhorta a que oremos día y noche a fin de que lo que hemos recibido por gracia de Dios lo conservemos por su protección (ibid. 2,4). AGUSTÍN cita también repetidas veces la sentencia de Ambrosio *(De fuga saeculi* I, 1): «Porque no están en nuestra mano ni nuestro corazón ni nuestros pensamientos» (cf. 2Cor 3,5). El concilio de Orange (529) en-

seña, de acuerdo con PRÓSPERO DE AQUITANIA (PL 45, 1859ss): «La ayuda de Dios ha de ser implorada siempre aun por los renacidos y sanados, para que puedan llegar a buen fin o perseverar en la buena obra» (D 183 - DS 380).

3. Frente a la certeza en la fe, que aparece principalmente en la doctrina de Lutero, el concilio de Trento ha subrayado la *insecuritas humana* (cf. PETER WUST, *Ungewissheit und Wagnis)* incluso con la fe, cuando ésta no es la verdad revelada ni la acción salvadora de Cristo *(fides quae),* sino nuestra permanencia en esa obra salvífica por medio de nuestra fe *(fides qua):* «Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente aquel grande don de la perseverancia hasta el fin, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación» (D 826 - DS 1566) o «que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida... (D 832 - DS 1572) sea anatema». Hemos sido reengendrados no para la gloria misma, sino para la esperanza de la gloria (1Pe 1,3s), cf. D 806 - DS 1541).

4. Más abajo (cap. doce) señalaremos lo que puede la naturaleza humana con la gracia y sin la gracia. La gracia de la perseverancia es siempre gracia en sentido estricto. Su sentido no hay que verlo en el orden ético y religioso de la acción humana en la gracia, sino que tiene más bien su marco existencial en la historicidad del cristiano dentro de la historia de la salvación. El *hombre temporal* se inserta aquí en *la eternidad de Dios*, y la intimidad del Dios eterno en el hombre tiene que conservarse en la realidad del hombre inmerso en el tiempo.

§ 10. *La predestinación como tarea de «vivir con la Iglesia»*

M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México [5]1964. — R. GUARDINI, *Mundo y persona,* Guadarrama, Madrid 1963. — LThK 3 (1959) 1304-1312. — E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos,* Guadarrama, Madrid 1967. — MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg [2]1958. — H. BARTH, *Erkenntnis der Existenz,* Basilea 1965.

Por más que la gracia es inmerecida e inmerecible por definición, y aunque el comienzo de la fe está en la eterna y libre elección divina, hay sin embargo, en la vida religiosa del hombre determinados puntos críticos en los que *convergen la acción humana y la elección divina* o predestinación; y así precisamente es como la historia de la salvación de Dios tiene su lugar dentro de la historia concreta de los hombres, y no en una historia que se realizase fuera o por encima de esta historia universal de la humanidad. A este respecto no hay que pasar por alto el hecho de que el mundo oriental puede experimentar mejor esta convergencia en una actitud fundamentalmente «pasiva», mientras que el mundo occidental prefiere verla en una «aceptación activa». El mundo oriental se inclina también a buscar la acción divina en la luz tenebrosa del misterio escondido, mientras que el mundo occidental, aun dentro de la fe, persigue la luz clara de la verdad que puede confirmar la reflexión del espíritu humano. La mística cristiana representa en este sentido un eslabón importante entre oriente y occidente.

1. De acuerdo con la profunda piedad teológica de los salmos y de los profetas del Antiguo Testamento, AGUSTÍN no se cansa de indicar «que Dios prepara y transforma la voluntad del hombre también respecto del reino celestial y de la vida eterna», y no sólo para las tareas terrestres *(De dono pers.* XX 52: PL 45,1025s; cf Sal 118,36; Prov 8,35: la voluntad la prepara el Señor; Bar 2,31; Ez 11,19: el corazón y el espíritu los da el Señor). De ahí que exhorte a menudo a no preocuparse por el llamamiento o la predestinación *(Sermo* 304,2), sino a vivir y actuar «como si» estuviéramos predestinados. Este *como si* no es un engaño de sí mismo (cf. H. VAIHINGER, *Philosophie des Als-Ob),* sino más bien una necesidad de la vida humana, que no sólo vive de lo ya dado y realizado (pasado), sino más bien de lo que falta por realizar (futuro); tiene que construirse desde su objetivo y al mismo tiempo proponerse dicho objetivo de una manera consciente y con una elección libre y resuelta («propósito»), para poder realizarlo y realizarse a sí mismo. Esto vale sobre todo para el mundo de la fe, pues el *futuro creído,* si bien descansa en la prue-

ba de la aparición del Dios-hombre, Jesucristo, tiene que mantenerse firme en Cristo y en su Espíritu. «Es la fe una fianza de lo que se espera, una prueba de realidades que no se ven» (Heb 11,1). Desde esta dialéctica de la fe formula AGUSTÍN su famosa oración: *Da quod iubes et iube quod vis (Conf.* X, 19,31,37; *De dono pers.* XX 53: PL 45,1026). Desde esta comprensión de lo cristiano habla la Iglesia de una «preparación para la gracia» (véase más adelante, §§ 12 y 13).

2. La convergencia existencial entre la acción de la gracia divina precedente y la acción del hombre en la gracia de Dios se expresa en la revelación con la exhortación a valorar y aprovechar el «aquí y ahora», el «hoy» de la vida delante de Dios. «Lo que hoy sucede o cuenta, procede de Dios, bien sea como precepto o como promesa, como bendición o juicio y maldición» (ThW VII 269-274). «Mira: hoy pongo ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Si escuchas el mandamiento de Yahveh tu Dios que te ordeno hoy, de amar a Yahveh tu Dios, seguir sus caminos, guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus ordenanzas, vivirás y te multiplicarás; Yahveh tu Dios te bendecirá en la tierra donde vas a entrar para poseerla... Escoge, pues, la vida para que vivas tú y tu descendencia, amando a Yahveh tu Dios, escuchando su voz, uniéndote a Él, pues Él es tu vida...» (Dt 30,15-20). «¡Escuchad, pues, hoy su voz y no endurezcáis vuestros corazones...!» (Sal 94,8) ... exhortaos mutuamente día tras día mientras dura ese *hoy*» (Heb 3,7-13). En el hoy se nos da el «momento favorable» (Filón), el *kairos,* que sólo Dios otorga (Sal 75,3; Eclo 51,30). «Aprovechad bien la oportunidad, pues los días son malos» (Ef 5,16). «Así pues, mientras tengamos oportunidad practiquemos el bien con todos los hombres, principalmente con los familiares en la fe» (Gál 6,10).

3. La realidad espiritual en que tiene lugar sobre todo la convergencia entre la acción de la gracia divina y la acción del hombre en gracia, es aquella acción del hombre que el Nuevo Testamento y el mensaje de Cristo denominan «amor» (ἀγάπη). AGUSTÍN ha expresado esta realidad con su famosa frase de uno

de los sermones sobre el Evangelio de Juan: *Dilige et quod vis fac:* sé (esencialmente) un amador, y podrás hacer lo que quieres *(In Joh.* c. 4, tr. 7,8). El gran mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos Mc 12,29-31 y par.), el precepto del amor a los enemigos que nos convierte en hijos del Padre celestial (Mt 5,44-48; Lc 6,27-36), son los auténticos mandamientos de Cristo. El amor al prójimo es simple y llanamente la «perfección de la Ley» (Rom 13,8) «Amados, amémonos los unos a los otros porque el amor procede de Dios; y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios... porque Dios es amor... Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios permanece en él» (1 Jn 4,7-16). En la mística de la alta edad media Guillermo de St Thierry (sobre la naturaleza y dignidad del amor) y Ricardo de San Víctor (sobre la fuerza del amor y sus cuatro grados) desarrollaron este tema en paralelismo con las canciones de trovadores de la época, y Francisco de Sales lo ha expuesto en su *Teótimo* como tema fundamental de su teología espiritual (cf. HThG II 54-75: V. WARNACH, *Liebe).*

4. El fruto de esta convergencia entre la acción de la gracia divina y la acción humana del hombre en gracia es la verdadera «filiación divina», de la que trataremos después con mayor detenimiento (§ 16,4ss) y que se manifiesta en la auténtica espiritualidad cristiana. La espiritualidad surge en el hombre cuando una verdad objetiva se convierte en un dato existencial subjetivo, que por su parte confiere a la verdad objetiva una nueva forma personal en «la comprensión, valoración y configuración del mundo»; forma personal que es eficaz y convincente sobre todo en el ámbito interpersonal de la comunión y sociedad. Sólo la verdad auténtica puede conducir a una espiritualidad convincente; una ideología como verdad aparente nunca engendra una espiritualidad y sólo puede sostenerse y expandirse con la violencia psíquica o física.

Por ello, la espiritualidad cristiana es el marco en que la gracia de la perseverancia encuentra las condiciones óptimas de aceptación.

§ 10. La predestinación como tarea de «vivir con la Iglesia»

«Por lo cual, hermanos, procurad asegurar todavía más vuestra vocación y elección por medio de las buenas obras, pues si esto hacéis no tropezaréis jamás. De este modo, en efecto, os será generosamente concedida la entrada al reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2Pe 1,10s).

Sección segunda

EL CAMINO HACIA LA JUSTIFICACIÓN

DBS IV (1949) 1417-1510. — ThW II (1935) 176-229. — Haag DB 1058-1065. — DThC VIII 2042-2227. — LThK 8 (1963) 1033-1050. — RGG V (1961) 825-846. — HThG II 388-396; I 468-479. — VtB 467-469.

La predestinación divina no se encuentra con el hombre puro y simple, tal como salió de las manos creadoras de Dios, de acuerdo con la visión creyente de la historia que nos da la revelación. El hombre de nuestro mundo sensible es siempre *el hombre pecador,* que no quiere recibir agradecido, sino actuar desde su independencia (GOETHE; *Prometheus),* que no quiere servir, sino ser señor de sí mismo (Jer 2,20). Esta realidad histórico-salvífica exige que el comienzo de la gracia —que procede de la predestinación eterna como regalo de Dios al hombre— llegue como justificación, como santificación, que supone e incluye la sanación, como nueva creación que, retrocediendo más allá de la obra pecaminosa del hombre, es a su vez una pura acción de Dios, como lo fue la creación primera. Así, después del capítulo sobre la predestinación divina como origen y fuente de la gracia, nuestro estudio se orienta ahora hacia la justificación. Se impone ante todo investigar los caminos que conducen a esa justificación. Dos son los grandes temas con que nos encontramos: primero, la gratuidad absoluta de la gracia (capítulo cuarto) y, segundo, y estrechamente vinculado con el anterior, el problema de una posible preparación para la justificación (capítulo quinto).

Capítulo cuarto

LA ABSOLUTA GRATUIDAD DE LA GRACIA

A fin de no perder la visión panorámica del problema, vamos a estudiar brevemente en el párrafo inmediato este asunto en conexión con los diversos elementos que en él intervienen.

§ 11. *La absoluta gratuidad de la gracia*

El sentido de esta «gratuidad absoluta» se deduce ante todo de la antropología teológica.

1. Las tres situaciones fundamentales en que, de acuerdo con la revelación, el hombre puede y debe entenderse desde Dios, están esencialmente alteradas por el pecado. a) *El hombre como criatura* debe cuanto es y cuanto tiene a Dios su creador, y es precisamente este elemento de su autocomprensión lo que ha perdido con el pecado: ya no se ve a sí mismo como criatura. No van descaminados muchos teólogos que consideran este hecho como la consecuencia más importante del primer pecado o como el elemento decisivo del pecado original. Por ello, increpa el Apóstol al hombre: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido? Y si lo has recibido ¿por qué te glorías como si no lo hubieses recibido?» (1Cor 4,7). b) Como criatura formada a imagen de Dios *el hombre debería ser siervo de Dios*, título que se han dado siempre los hombres piadosos del Antiguo Testamento y del Nuevo (cf. Moisés, David, los profetas; la piedad de los Salmos se nutre

de esta concepción del hombre y los cánticos del Deutero-Isaías sobre el siervo de Yahveh presentan la idea del «siervo de Dios paciente» como imagen del Cristo; finalmente, la idea que Pablo se ha hecho de Jesús le lleva a proclamarse «siervo de Jesucristo»; cf. δοῦλος: ThW II 276-282). El hombre en pecado siente la dignidad del servicio a Dios como vergüenza de la esclavitud y permuta la dignidad de la joven esposa por la independencia de la ramera. «Porque desde antiguo quebrantaste tu yugo, rompiste tus ataduras y dijiste: ¡No serviré! Pues sobre todo cerro elevado y bajo todo árbol frondoso te echabas como ramera» (alusión a los lugares de culto pagano, Jer 2,20). Para este hombre pecador vale la palabra de Cristo en su cántico de gratitud y alabanza al Padre: «Bendígote, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque encubriste estas cosas a los sabios y prudentes, y las descubriste a los pequeñuelos... Aprended de mí que soy manso y humilde... Mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11,25-30). c) Ya en Israel —y tal vez bajo la influencia de la interpretación sociológica de la gran familia nómada— la idea de «siervo de Dios» había evolucionado a la de «hijo de Dios» (principalmente desde la época helenista (traducción de los LXX) en que los cantos del siervo de Yahveh hablan ya en el fondo de un «hijo de Dios» (παῖς θεοῦ). Esta conciencia encontró su auténtico desarrollo gracias a Cristo, quien puso en el fundamento de su mensaje la imagen de «Dios nuestro Padre» (Sermón de la montaña), y presentó en su parábola al pecador bajo la nueva forma de «hijo pródigo» (Lc 15,11-32), idea que, a su vez, ofrece una nueva imagen del camino de la conversión. Es precisamente en esta parábola donde se pone de manifiesto que de todos modos la gracia de Dios siempre sale al encuentro de alguien que es digno, pero a quien alcanza justamente porque es libre benevolencia y don libre del amor de Dios. También el hijo pródigo es aceptado por el padre, no como siervo, sino como «hijo» (cf. Lc 15,21.24).

2. La *gracia* es en todo caso *libre benevolencia, libre don* de la gracia de Dios. Esto aparece en el Antiguo Testamento sobre todo a propósito de *las ideas de creación y de alianza.* Dios ha elegido a su pueblo y ha librado a ese pueblo obstinado

de la mano de sus enemigos pactando con él una alianza. Dios es siempre el que da, y el hombre el que recibe. De una forma nueva se expresa esta idea en el mensaje del Nuevo Testamento, principalmente en la doctrina de Cristo acerca del Padre celestial «que hace salir su sol sobre justos e injustos» (Mt 5,45), que sabe lo que necesitamos (Mt 6,32), de modo que la única consecuencia es: «Buscad primero el reino de Dios —que Dios vuelva a ser en todas las cosas el Señor— y su justicia —que sus preceptos y promesas determinen la vida del hombre— y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33).

3. El evangelista de la gracia (Act 20,24), Pablo, ha expuesto esta verdad de *la gratuidad* absoluta de la gracia frente a la interpretación eticista del mensaje salvífico del AT que hacía el *fariseísmo*, con su doctrina de la justicia por propios méritos y de la santidad por las obras.

a) Los pasajes clásicos al respecto son éstos:

Rom 3,21-26: «Pero ahora, fuera de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios atestiguada por la Ley y los profetas, la justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos cuantos creen en él. Porque no hay distinción (entre judíos y gentiles), pues que todos pecaron y están privados de la gracia de Dios, son justificados gratuitamente (δωρεάν) por su gracia en fuerza de la redención que hay en Cristo Jesús; a quien Dios ha expuesto como instrumento de propiciación por su sangre, mediante la fe, para manifestación de su justicia (de Dios) al pasar por alto los pecados pretéritos, en el tiempo de la paciencia de Dios, para manifestar su justicia en el tiempo presente, siendo a la vez justo y justificador del creyente en Jesús.» La justicia de Dios es santidad, Dios, que castiga el pecado y otorga su gracia en Cristo.

Rom 11,5s: «De igual modo también en el momento presente persiste un resto [de elegidos] por elección de gracia; y si es por gracia, no lo es en razón de las obras, pues en tal caso la gracia no sería gracia» (cf. Rom 9,11s).

Ef 2,1.4-10: «También a vosotros que estabais muertos por vuestros delitos y pecados... pero Dios rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, y aun estando muertos a causa

de los delitos, nos vivificó con Cristo —gratuitamente habéis sido salvados— y juntamente con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos con Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. En efecto, habéis sido salvados por la gracia mediante la fe. Y esto no viene de vosotros: es don de Dios. Tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe. Porque hechura suya somos, creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos.»

2Tim 1,9s: Dios «nos salvó y llamó a un estado de santidad, no en virtud de nuestras obras, sino en virtud de su libre determinación y de su gracia que, desde toda la eternidad, se nos concedió en Cristo Jesús, y que ahora se ha manifestado con la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús...»

Pero es sobre todo en la carta a los Gálatas donde Pablo ha opuesto la fe a las obras de la Ley, la libertad en Cristo a la esclavitud bajo la ley, el espíritu que procede de Cristo a la carne inmersa en el pecado.

b) La Iglesia ha vuelto a exponer estas doctrinas principalmente contra los *pelagianos y semipelagianos* en el concilio de Orange (529): «Que por ningún merecimiento se previene a la gracia. Se debe recompensa a las buenas obras, si se hacen; pero la gracia, que no se debe, precede para que se hagan» (D 191 - DS 388).

Nadie se salva sino por la misericordia de Dios. La naturaleza humana, aun cuando hubiera permanecido en aquella integridad en que fue creada, en modo alguno se hubiera conservado a sí misma, si su Creador no la hubiera ayudado (D 192 - DS 389).

Ahora bien, si no hubiera podido conservar, sin la gracia de Dios, la salud que había recibido ¿cómo podría recuperar sin la gracia de Dios lo que había perdido?

El hombre no puede nada bueno sin Dios. Muchos bienes hace Dios en el hombre que no hace el hombre; ningún bien, empero, hace el hombre que no otorgue Dios que lo haga el hombre (D 193 - DS 390).

AGUSTÍN dice (*Enarr. 2 in Ps 30:* PL 36,234): «¿Por qué gra-

cia? Porque se da gratuitamente. ¿Y por qué se da gratuitamente? Porque no son tus méritos los que han precedido, sino que más bien se te han adelantado los favores de Dios. Honor, pues, a Él que nos hace libres.»

c) Esta doctrina de la gratuidad de la gracia la explicó y afianzó la edad media, y principalmente la teología de santo Tomás de Aquino con su definición metafísico-teológica del «carácter sobrenatural de la gracia» (cf. § 35): la gracia eleva al hombre a un orden que supera infinitamente todas las fuerzas y posibilidades del hombre natural. Entendida así, la sobrenaturalidad de la gracia asegura su carácter de puro don: la gracia ni es debida ni se puede merecer. Ya la crítica de Duns Escoto a esta concepción metafísica del concepto de sobrenatural condujo a fórmulas que pueden desvirtuarse en sentido semipelagiano. Sobre todo en el nominalismo de la escolástica tardía se acentuó de tal modo este peligro, que todavía el concilio Tridentino (D 799 - DS 1528) habla de que Dios lava gratuitamente los pecados y gratuitamente santifica al hombre (1Cor 6,11; cf. P. MINGES, *Comp. Theol. Dogm.* II 21-25 [45-59]).

4. Debido al hecho de que la gracia se nos da fundamentalmente a modo de don y sin méritos por nuestra parte, Pablo empieza casi siempre sus cartas con *La acción de gracias a Dios* por la gracia de la fe en las comunidades (Rom 1,8; 1 Cor 1,4; Ef 1,16; 2Tes 1,3; etc.). Por eso es también la *eucaristía* el centro de la vida cristiana, ya que en ella se nos da la gracia inmerecida de la redención de Cristo a fin de que nosotros nos mostremos agradecidos a Dios por medio de Cristo. «Cuanto hagáis de palabra o de obra, sea todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por él» (Col 3,17). «Dad gracias en todo momento, porque ésa es la voluntad de Dios en Cristo Jesús con relación a vosotros» (1Tes 5,18). Para Agustín la «gratitud» es, junto con el amor, la postura y virtud fundamental del cristiano. Y Próspero de Aquitania escribió su gran denuncia contra los pelagianos en la poesía *De ingratis* (= contra los desagradecidos: PL 51, 91-148).

5. La gracia se nos ha dado por la acción redentora de Cristo; de ahí que nuestra actitud fundamental frente a la gracia sea la *fe en Cristo.* Esto se advierte sobre todo en la predicación de Pablo, que opone una y otra vez Ley y fe (cartas a Romanos y Gálatas). Al sacramento por el que recibimos la primera gracia, y con ella la gracia de la fe, el *bautismo,* lo denomina Agustín *sacramentum fidei,* sacramento de la fe, no porque la presuponga, sino porque nos la proporciona *(Ep* 98,c 9,10 *ad Bonifatium).* «Pero cuando apareció la Benignidad y el Amor a los hombres de Dios nuestro salvador, nos salvó, no en razón de las obras que hubiésemos hecho siendo justos, sino de conformidad con su misericordia: por medio de un baño de regeneración (bautismo) y de renovación por el Espíritu Santo (imposición de manos = confirmación), que derramó espléndidamente sobre nosotros por medio de Jesucristo nuestro Salvador, a fin de que justificados por su gracia fuésemos constituidos herederos, en esperanza, de la vida eterna» (Tit 3,4-7).

Esta verdad de la gratuidad de la gracia conserva todo su peso cuando la aplicamos no sólo a las gracias particulares (sacramentos) sino principalmente al espacio de la gracia, la misma Iglesia, como gracia de Cristo. Por eso en la carta a los Efesios, la carta de la Iglesia, nos exhorta Pablo: «Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos espirituales; cantad y alabad con todo vuestro corazón al Señor, dando gracias continuamente y por todos a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 5,19s). «Al que es poderoso para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podemos desear o pensar, según el poder que ejerce en nosotros, ¡a Él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús por todas las generaciones en los siglos de los siglos! ¡Amén!» (Ef 3,20s).

Capítulo quinto

PREPARACIÓN PARA LA GRACIA SANTIFICANTE

Landgraf I/1, 238-268. — Auer I 229-262. — Lange, tesis 8, 141-164 (bibl.).

La gracia no es una mera cosa, sino una realidad en las relaciones entre Dios y el hombre, y la inmanencia divina en cada criatura y sobre todo en el hombre son el presupuesto lógico y objetivo de la elección y predestinación eterna y eficaz que actúa en la historia del hombre. Por ello hay que presuponer una convergencia existencial hacia esta predestinación incluso en el hombre pecador a quien llega la primera gracia justificante de Dios. De ahí que, después de las aclaraciones sobre el carácter fundamentalmente gratuito de la gracia y antes de la explicación teológica de la esencia de la gracia justificante, tengamos que hablar aún del «camino del hombre hacia la gracia» y, por consiguiente, de la necesidad (§ 12), de los modos de preparación humana para la gracia (§ 13) y, finalmente, del posible alcance normativo de esta preparación para la recepción de la gracia (§ 14).

§ 12. *Necesidad de una preparación del hombre para la gracia*

ThW IV (1942) 972-1004: μετάνοια, VII (1964) 722-729: ἐπιστρέφω. — Haag DB 371. — RAC II (1954) 105-118 (bibl.). — RGG I (1957) 976-981: Bekenhrung. — DSAM II (1953) 2224-2265 (bibl.): Conversión. — NCE IV (1967) 286-292 (bibl.). — SacrM 1 (1972) 976-985.

§ 12. Necesidad de una preparación del hombre para la gracia

Al igual que la Iglesia expuso, por medio de AGUSTÍN, la gratuidad absoluta de la gracia contra Pelagio, que estaba en camino de convertir la vida cristiana en una ética natural, así también frente a los reformadores del siglo XVI, para quienes el hombre aparecía como radicalmente corrompido en su esencia por el pecado, tuvo que subrayar lo bueno que queda en el hombre, pese al pecado, y las obligaciones humanas derivadas de y orientadas a ese bien en la libertad.

1. Es doctrina de la Iglesia que *en los adultos es necesaria una preparación personal a la justificación, mediante una libre cooperación con las mociones de Dios y escuchando su llamada.*

Expresamente enseña el concilio de Trento que el primer impulso viene siempre de Dios, dador de todos los dones buenos (D 813 - DS 1553). Con todo, se debe dar siempre por supuesto este primer impulso, si nos atenemos a la imagen de Dios que conocemos por la revelación (un Dios inmanente que es siempre amor). El hombre debe recibir y aceptar esta primera moción de Dios, de la que volveremos a tratar (cap. XII: el concilio habla de *movere, excitare, vocare,* etc.), y debe dar una respuesta (D 814 - DS 1554); el hombre no puede ignorarla, pasarla por alto o rechazarla. Frente al llamamiento divino el hombre (de la historia ordinaria de la salvación) conserva esta libertad personal, incluso después del pecado original (D 815,816 - DS 1555-1556), y mediante esa libre cooperación se dispone y prepara *(disponit ac praeparat)* a la gracia de la justificación, que Dios le otorga después por puro amor.

2. A este respecto son numerosas las afirmaciones de la Escritura, aunque no haya que dar un valor absoluto a cada una de las frases (el propio Concilio contrapone expresamente Zac 1,3 «Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros» a Lam 5,21 «Conviértenos a ti, Señor, y nos convertiremos»), sino que más bien hay que considerar la totalidad de la imagen bíblica de la conversión (cf. μετάνοια: ThW VI 972-1004). De acuerdo con la imagen del mundo propia de la revelación, es siempre Dios el que da y mueve el corazón del hombre; pero este Dios, creador

todopoderoso, siempre se encuentra frente al hombre, imagen divina, como amor que solicita, no como poder mágico que presiona (Os 1-3; Jer 2,2-9; 3,1-5; Israel, esposa amada de Dios; Mt 23,37: «Jerusalén, cuántas veces quise recoger a tus hijos a la manera que la gallina recoge a sus polluelos debajo de sus alas, y no quisiste»).

El hombre puede abandonar a Dios y volverse al mal; pero también puede escuchar el llamamiento divino y encontrar de nuevo a Dios (volverse, dar media vuelta), como repiten incansablemente los profetas después del destierro (Is 40,3; Ez 18,31; Zac 1,3-6; Mal 3,7). Pero ya en la *literatura sapiencial* la relación personal del hombre con Dios comienza a ser desplazada por la relación del hombre frente a la ley. En el Nuevo Testamento la visión profética de la conversión vuelve a aparecer con toda su hondura teológica y religiosa: Juan el Bautista y Jesús empiezan su predicación con el llamamiento a la conversión (Mt 3,7s; 4,17), y en las parábolas de Jesús se presenta repetidas veces el auténtico tema del «amor del Padre» (Cf. Lc 15: el hijo pródigo) y de la bondad del padre de familia que invita incluso a los pordioseros y tullidos, a los ciegos y cojos de las calles y cercados a su banquete (Lc 14,21ss), llamando así a sus contemporáneos a penitencia. «Tiene ardientes deseos el espíritu (πνεῦμα = *ruah*) que Dios ha hecho habitar en nosotros» (Sant 4,5). He aquí los puntos decisivos de este mensaje neotestamentario:

a) La *metanoia* no es simplemente un sentimiento interno de arrepentimiento, sino una conversión total: el alejamiento del mal en este mundo y la vuelta a Dios como respuesta plena a la llamada divina.

b) El fundamento de tal acción es simplemente la llegada del reino de Dios a este mundo por medio de Jesucristo, y la forma especial de la conversión será en adelante *seguir a Cristo* (Mt 8,22; 19,21; 16,24; Jn 8,12; 21,22), «tener los sentimientos que tuvo Cristo» (Flp 2,5).

c) Especialmente después de la resurrección de Jesús y la efusión del Espíritu, la totalidad de la conversión interna y externa se caracteriza por dos requisitos: el requisito de *la fe en Cristo* y el requisito de *hacerse bautizar* y creer en el Evangelio, es decir,

en Cristo (Act 2,38; 20,21). El don de esta «conversión» es «la remisión de los pecados y el don del Espíritu Santo», es decir, la justificación que sólo Dios puede otorgar. La conversión como don y gracia de Dios adquiere así un carácter de mayor obligación, de tal modo que en adelante una caída supone una transgresión tan grave que, según la carta a los Hebreos (6,1-8), tal vez ya no pueda volver a perdonarse.

3. La importancia de la propia *colaboración en esta conversión* como preparación a la gracia justificante ha encontrado cauce tanto en la Escritura como en las verdades de fe que la Iglesia profesa:

a) Las exhortaciones y *requerimientos a la conversión* no tendrían sentido si la conversión fuese pura gracia sin la colaboración del hombre, «Someteos, pues, a Dios. Resistid al diablo y huirá de vosotros. Acercaos a Dios, y él se acercará a vosotros. Pecadores, limpiad las manos; los que obráis con doblez, purificad los corazones. Reconoced vuestra miseria; lamentaos y llorad. Que vuestra risa se convierta en lamento y vuestra alegría en tristeza. Humillaos ante el Señor, y os ensalzará» (Sant 4,7-10). «Debe instruir con mansedumbre a los obstinados, por si Dios les inspira el arrepentimiento...» (2 Tim 2,25s).

b) También *la exhortación a orar* demuestra la posibilidad de una preparación humana a la justificación: «Orad unos por otros para que seáis curados. Es muy poderosa, cuando interviene, la plegaria del justo» (Sant 5,16). «Tenme piedad ¡oh Dios! conforme a tu clemencia; según la multitud de sus ternuras borra mis transgresiones; lávame por completo de mi culpa, y purifícame de pecado...» (Sal 51,3ss).

c) Sobre esta convicción de fe, la Iglesia estableció desde finales del siglo II la institución del *catecumenado* como preparación para la conversión y el bautismo, y desde el siglo III la *institución penitencial.* Ambas realidades institucionales sólo se justifican y tienen sentido si el hombre puede colaborar con su libertad en el acto de la conversión.

d) La edad media ha visto el fundamento de la posibilidad y necesidad de una preparación para la gracia justificante sobre

todo en la necesidad de *la fe,* que es la respuesta humana a la llamada de Dios; la posibilidad de la *disposición para lo contrario:* con su conducta el hombre puede arbitrar unas predecisiones que en el momento decisivo de adoptar una postura a la gracia de Dios pueden aparecer como una disposición efectiva para el sí o el no. Ciertamente que Dios no necesita tal preparación pues puede otorgar su gracia sin ella y muchas veces la otorga, como lo demuestran las grandes conversiones (Pablo, Agustín...); viene, más bien requerida por la naturaleza misma del hombre. Finalmente, en esta posibilidad de una preparación a la gracia se pone de manifiesto el respeto de Dios a la libertad del hombre y la dignidad de aquel que es imagen de Dios.

4. La Escritura presenta muchas veces la situación decisiva del hombre, la postura radical de pecado y de conversión, como un enfrentamiento entre Dios y el mundo: «¿No sabéis que la amistad del mundo es enemistad para con Dios? Quien, por consiguiente, desea ser amigo del mundo se constituye en enemigo de Dios» (Sant 4,4s). «Si alguno amare al mundo, no está en él el amor del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la vida de ostentación— no procede del Padre sino que procede del mundo. El mundo pasa y también su concupiscencia; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (1Jn 2,15ss).

§ 13. *Modo y grados de la preparación para la conversión*

LThK 3 (1959) 1336s: facienti quod in se est (bibl.). — H. A. Oberman, *R. Holkot and the Beginning of Luther's Theology,* «The Harvard Review» 55 (1962) 317-342. — Pesch TRLTh 659-669, 320, nota 187. — Auer I 229-262. — S. González, *El proceso de la conversión a la luz del concilio de Trento,* RevEspir 5 (1946) 56-73. — Cf. amplia bibl. en J. Olazarán, EE 20 (1946) 297s y en S. González, EE 21 (1947) 147s.

Sólo poco a poco, y principalmente por el influjo de la metafísica y la psicología aristotélica, logró la teología medieval acu-

ñar los diversos términos sobre el contenido preciso de esta preparación para la justificación.

1. Alano de Lille califica esa preparación como «condición» *(conditio sine qua non,* según fórmula de Abelardo). Anselmo de Laón, aplicando un concepto elaborado por Gilberto Porreta de Poitiers, precisa más al hablar de «remoción de impedimentos» *(removens prohibens).* En la alta escolástica esta preparación fue descrita de distintos modos según las diversas tendencias de las escuelas. Felipe el Canciller ve en la obra humana el «lado material» del acontecimiento de la conversión, que está informada por la gracia (orientación metafísica). La *Suma* de Alejandro habla sobre todo del «sentimiento de criatura» por el que el hombre vuelve a liberarse y abrirse a Dios (orientación psicológica). La escuela bonaventuriana, por el contrario, destacaba más desde el principio «el movimiento de gracia en el alma del hombre» como preparación para la gracia propiamente justificante: *timor servilis, pietas inserta ab infantia, vocatio, locutio Dei* a través de la conciencia, y hablaba incluso de una *gratia excitans et regulans* (sentimiento religioso-creyente).

Una forma de pensamiento más actualista condujo, en especial desde finales del siglo XIII (Vital de Four; J. Duns Escoto) a situar al hombre con su libertad actual más en el centro y a asignarle la posibilidad *(aptitudo)* de una preparación para la gracia por sí mismo, aunque manteniendo que la inclinación a la gracia *(inclinatio)* era siempre obra de la gracia misma. Un pensamiento más estoico y secularizado, propio del humanismo y del renacimiento, condujo en la época de la reforma a posiciones encontradas respecto del tema, que el concilio de Trento refleja en sus declaraciones sobre el camino de la preparación a la gracia *(Sessio* VI, cap. 6), que constituyen una obra maestra de teología, pese a su vinculación a un pensamiento racional.

2. ¿Qué elementos integran la preparación a la gracia? El concilio de Trento enseña a este propósito (D 798 - DS 1526): «Ahora bien, se disponen para la justicia misma al tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, concibiendo la fe por el

oído (los hombres) se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido; y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al «impío, por medio de la redención que está en Cristo Jesús» (Rom 3,24). Al tiempo que, entendiendo que son pecadores, del temor de la justicia divina, del que son provechosamente sacudidos, pasan a la consideración de la divina misericordia, renacen a la esperanza, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Cristo, y empiezan a amarle como fuente de toda justicia y, por ende, por aquel arrepentimiento que es necesario tener antes del bautismo. Al tiempo, en fin, que se proponen recibir el bautismo, empezar nueva vida y guardar los divinos mandamientos. De esta disposición está escrito: «Al que se acerca a Dios, es menester que crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» (Heb 11,6) y «confía, hijo, tus pecados te son perdonados» (Mt 9,2), y «el temor de Dios expele al pecado» (Eclo 1,27), y «haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38), y también: «Id, pues, y enseñad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28,19), y en fin: «Enderezad vuestros corazones al Señor» (1Re 7,3).

Hagamos unas breves anotaciones al capítulo citado. Es evidente que se exigen aquí algunas actitudes tanto frente a Dios como frente al propio hombre. Respecto de Dios destacan sobre todo las tres virtudes denominadas teologales. Y es radicalmente necesario que, con anterioridad a tales virtudes, se encuentre ya la gracia de Dios que excita y ayuda. La fe que sobre ella se levanta debe ser, en cuanto obra en la gracia y respuesta a la llamada de Dios, una fe de contenido preciso, orientada al Dios vivo en su revelación y en sus promesas (Heb 11,6). Junto a la fe se nombra expresamente la esperanza, la recta confianza en Dios, pues todo el proceso de la redención y justificación se realiza en esperanza. «Nos ufanamos con la esperanza de la gloria de Dios» (Rom 5,2). «Porque hemos sido salvados en esperanza; ahora bien, esperanza que se ve ya no es esperanza» (Rom

8,24). «Porque nosotros por el Espíritu, en virtud de la fe, aguardamos la esperanza de la justicia» (Gál 5,5). «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia *nos* ha *engendrado de nuevo* para lograr una viva esperanza mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para recibir una herencia incorruptible, incontaminable e inmarcesible, que ha sido conservada en los cielos para vosotros» (1Pe 1,3s). También entra aquí el amor, al menos como *amor inicial,* como deseo del amor, como aprecio de Dios y conciencia de la propia necesidad, como comprensión de las riquezas de Dios y de la propia pobreza, de las que nace el amor (PLATÓN: *Simposion* 203).

Al lado de todo esto se encuentran algunas actitudes necesarias del hombre frente a sí mismo, que especialmente en el hombre pecador son *el reconocimiento de la propia condición de pecador,* y el recto *temor de Dios.* Jesús Sirac califica al temor de Dios de principio y plenitud de la sabiduría, su corona y raíz (Eclo 1,11-21). El temor de Dios debe conducir a *un sentimiento* y a *unas obras de penitencia,* que, entendidos cristianamente, tienen su centro y sentido en el «seguimiento de la cruz de Cristo», pues que esta cruz es signo de nuestro pecado e instrumento de nuestra redención, al igual que es signo del amor cristiano (cf. sacramento de la penitencia). Todas las otras obras de penitencia, que tienen su fundamento en la psicología del hombre, deben encontrar su sentido y motivación cristianos en la cruz de Cristo. La conclusión de todos estos preparativos es la recepción del sacramento del bautismo, con el que Dios nos hace hijos suyos.

3. Frente a los reformadores, la Iglesia ha precisado de un modo particular, y era necesario que lo hiciese, que la fe es el principio y fundamento en la preparación para la justificación, porque aun cuando Lutero había redescubierto esta realidad con su sentido bíblico y su valor justificativo, la había interpretado de forma bien distinta. Pese a la interpretación eticista de la fe justificante luterana en comentaristas como Seeberg y Holl, y pese también a su significado más óntico (nueva criatura) en autores como H. Iwand y otros, no hay que olvidar que, frente al rasgo intelectualista unilateral que el nominalismo de la teología científica de

la época señalaba en el contenido de la fe (creer equivale a tener algo por cierto), Lutero vio de hecho en la fe la confianza inconmovible del hombre en Cristo y en su obra, y que frente a la interpretación del pueblo iletrado de su tiempo, que consideraba la fe como la santidad exterior de las obras, destacó con singular energía la interioridad de esa fe cristiana. Tal vez la interpretación que dio a Lutero el concilio de Trento no pueda mantenerse hoy en todos sus detalles ante un estudio crítico del reformador; pero en todo caso no puede pasarse por alto que el Concilio comprendió perfectamente la impresión directa que en conjunto y en sus consecuencias inmediatas ejerció la doctrina luterana en su tiempo. Tres son los análisis principales que el concilio de Trento llevó a término en ese conjunto: la *gracia de la fe* como principio y fundamento de la justificación, el *contenido de la fe* y la necesidad de que esa fe sea una *fe operante.*

a) La Iglesia católica siempre ha sostenido y enseñado de modo unánime que: «Somos justificados por la fe, porque *la fe es el principio de la humana salvación* (Fulgencio de Ruspe), el fundamento y raíz de toda justificación. Sin ella es imposible agradar a Dios (Heb 11,6) y llegar al consorcio de sus hijos. Y se dice que somos justificados gratuitamente, porque nada de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación... (Rom 11,16)» (concilio de Trento, D 801 — DS 1532). Que esta fe inicial sea gracia lo expone con todo detalle el concilio de Orange cuando enseña: «Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en aquel que justifica al impío, y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don de la gracia —es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad—, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos, como quiera que el bienaventurado Pablo dice: *Confiamos que quien empezó en vosotros la obra buena, la acabará hasta el día de Cristo Jesús* (Flp 1,6)... Porque quienes dicen que la fe por la que creemos en Dios, es natural, definen en cierto modo que son fieles todos aquellos que son ajenos a la Iglesia de Dios... Quien condiciona la ayuda de la gracia a la

humildad y obediencia humanas y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol que dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?* (1Cor 4,7) y *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1Cor 15,10)» (D 178-179 — DS 375-376). De igual modo vuelve a referirse el Vaticano I a esta fe como don de la gracia y como principio de la preparación para la justificación (D 1791,1793 — DS 3010,3012).

b) La fe necesaria para la justificación no es la simple fe fiducial, sino *una fe de contenido preciso,* que se mantiene firme en la revelación y promesas de Dios por la fuerza divina (D 802, 798 — DS 1533,1526). Expresamente se describe la fe con estas palabras: «Excitados y ayudados por la divina gracia, concibiendo la fe por oído, se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido.» El Concilio declara: «Si alguno dijere que la fe justificante no es otra cosa que la confianza en la divina misericordia que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esa confianza es lo único con que nos justificamos, sea anatema» (D 822 — DS 1562). «Si alguno dijere que el hombre es absuelto de sus pecados y justificado por el hecho de creer con certeza que está absuelto y justificado, o que nadie está verdaderamente justificado sino el que cree que está justificado, y que por esta sola fe se realiza la absolución y justificación, sea anatema» (D 824 — DS 1564).

Si el Concilio ha descrito la concepción luterana de la *fe fiducial* con las palabras «que se jacte de la confianza y certeza de la remisión de sus pecados y que en ella sola descanse», tal vez no ha hecho sino expresar la interpretación que daban los coetáneos a la doctrina de Lutero; en realidad Lutero no pretendía subrayar ese sentimiento de jactancia, sino únicamente la «interioridad de la fe» frente a la mal entendida santidad de las obras. También habría que subrayar el «cristocentrismo» de la fe luterana, que la crítica del Concilio no tiene en cuenta. Pero en el fondo de esta controversia del tiempo de la reforma no se opone una fe a otra, sino más bien la fe católica fundada en la Iglesia frente a la fe evangélica fundada en cada creyente. El fondo de esta disputa sobre la fe se centra en la disolución de la vieja «concepción de la Iglesia» y especialmente de la medieval.

c) Asimismo el Concilio acentúa, en contra de los reformadores, que la fe tiene que ser una *fe operante;* no una fe muerta, sino una fe viva, que vive por las obras. Explícitamente enseña el Concilio: «Si alguno dijere que nada está mandado en el Evangelio fuera de la fe, y que lo demás es indiferente, ni mandado ni prohibido, sino libre; o que los diez mandamientos nada tienen que ver con los cristianos, sea anatema» (D 829 — DS 1569). «Si alguno dijere que el hombre justificado y cuan perfecto se quiera, no está obligado a la guarda de los mandamientos de Dios y de la Iglesia, sino solamente a creer, como si el Evangelio fuera simple y absoluta promesa de la vida eterna, sin la condición de observar los mandamientos, sea anatema» (D 830 — DS 1570). «Si alguno dijere que Cristo Jesús fue por Dios dado a los hombres como redentor en quien confíen, no también como legislador a quien obedezcan, sea anatema» (D 831 — DS 1571).

En el fondo de esta discusión se enfrentan una vez más grandes problemas: la doctrina luterana de *Ley y Evangelio* así como la oposición entre *Iglesia y fe individual.* Que la Iglesia también aquí captó de algún modo la doctrina luterana lo demuestra el hecho de que el propio Lutero rechazase como «epístola de paja» la carta de Santiago a causa de su exposición de la fe, distinta de la que Pablo presenta en la carta a los Romanos: «¿Cuál es, hermanos míos, el provecho que sacará el que diga que tiene fe, si no tiene obras? ¿puede tal vez la fe salvarle?... Así, también la fe, si no tuviere obras, está muerta en sí misma. Mas dirá alguno: Tú tienes fe y yo tengo obras. Muéstrame, pues, tu fe sin las obras, y yo por las obras te mostraré mi fe. ¿Tú crees que Dios es único? Haces bien; también los demonios creen y se estremecen. ¿Quieres saber, hombre vano, que la fe sin las obras es estéril? Abraham nuestro padre ¿no fue acaso justificado por las obras cuando ofreció a Isaac, su hijo, sobre el altar?... Ved cómo por las obras, y no sólo por la fe, es justificado el hombre... Porque del mismo modo que el cuerpo sin espíritu está muerto, así también está muerta la fe sin obras» (Sant 2,14-26). El Concilio se remite aquí también a Mt 7,21: «No el que me dice ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre.» En Gál 5,6 leemos: «la fe que obra por la caridad»; y en 1Cor 13,2:

«...y si tuviera toda la fe hasta transportar montañas, mas no tuviera caridad, nada soy.»

Visto de un modo positivo, se podría decir que Lutero ha visto la fe más como esperanza, mientras que la doctrina católica la entiende principalmente desde la caridad; la debilidad humana ha hecho que la interpretación católica de la fe se haya deslizado a la santidad de las obras (al menos a finales de la edad media), en tanto que esa misma debilidad ha acercado la doctrina luterana de la fe a una simple fe fiducial (por lo menos entre el pueblo llano de la época de la reforma); sobre la doctrina de las virtudes teologales, véase § 19.

4. En las disputas del siglo XVII sobre la gracia se estudiaron sobre todo los problemas relativos a la reparación para la justificación. Se distinguió entre una *preparación puramente negativa*, que no ponía a la gracia ningún impedimento, y una *preparación positiva*, que debía comprender un deseo e inclinación, una adecuación y apertura a la recepción de la gracia. La preparación negativa debía ser posible con solas las fuerzas de la naturaleza humana, mientras que la preparación positiva presuponía una ayuda interna de la gracia. La Escolástica primitiva, el joven Tomás de Aquino hasta que escribió la *Summa theologiae* y más tarde, al menos, los nominalistas (Durando, Guillermo de Ockham) y algunos tomistas (los Salmanticenses: IX Tract. 14 disp. 3) defendieron que bastaba una preparación puramente negativa por obra de la pura naturaleza humana, sostenida a lo más por una acción externa y fatal de parte de Dios (una enfermedad o cualquier otro acontecimiento impresionante). Pero el mismo santo Tomás desde la *Summa* (I-II q. 109 a. 6), Buenaventura (II 28 a. 2 q. 1), Egidio Romano (II 28 q. 1 a. 3) y los grandes teólogos en su mayoría postulaban una intervención de la gracia actual divina para prepararse a la justificación. Egidio Romano escudriñó todo lo que podía entrar en la *motio divina* distinguiendo una *ratio generalis, specialis, praeveniens, subsequens* (II 28 dub. 4 lit.). Fue precisamente a finales del siglo XIII cuando se elaboró la distinción entre gracia santificante y gracia actual.

Estos problemas se trataron sobre todo con motivo de la pro-

posición *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* propugnada por la escuela de Abelardo y que no dejó de estudiarse una y otra vez a lo largo de la edad media. El axioma planteaba los problemas siguientes:

a) ¿Está en el hombre sólo lo que pertenece a su naturaleza o entran también aquí las reacciones de la pura naturaleza del hombre a los acontecimientos externos (sobrenatural modal)? ¿Cómo pueden considerarse como gracia actual interna las «mociones de Dios» que el hombre recibe?

b) ¿Cuenta nuestra preparación humana sólo de un modo inmediato y directo para la justificación o tiene también importancia para los distintos estadios de esa preparación a que ya nos hemos referido más arriba? ¿Tendríamos que distinguir, en consecuencia, entre una *praeparatio propinqua et sufficiens* y una *praeparatio remota?* ¿Tienen idéntico fundamento ambas preparaciones?

c) ¿Hay que entender siempre la gracia como don creado o *influjo sobre el hombre, o puede bastar para la praeparatio remota* una acción más mediata de Dios a través de los acontecimientos externos o un *concursus simultaneus* e inmediato del Espíritu de Dios con el espíritu del hombre?

Hasta 1516 *(Comentario a los Salmos,* iniciación del *Comentario de la carta a los Romanos)* Lutero daba a la proposición *facienti quod in se est* el mismo sentido que la escolástica tardía. Pero en el decurso de sus comentarios a la carta a los Romanos esa proposición le pareció *absurdissima et pelagiano errori vehementer patrona sententia usitata* (WA 56/503), de la que provenían todas las calamidades de la Iglesia. En la *Disputatio IX* de la congregación *de Auxiliis,* de 30 de septiembre de 1602, se respondió negativamente a la pregunta de *An in libris sancti Augustini legatur constitutam esse a Deo legem infallibilem cum Christo, filio suo, ut, quoties homo solis naturae viribus fecerit totum quod in se est, Deus illi tribuat gratiam, vel an id sit de mente sancti Agustini* (cf. LANGE, p. 136-164: tesis 8; véase también § 44).

§ 14. *Norma de la comunicación de la gracia*

Auer I 257-262.

La recta interpretación de la gratuidad absoluta de la gracia y de la necesidad de una preparación humana para la justificación nos plantea el problema de si existe alguna «norma» previsible para la comunicación de la gracia divina.

1. En 1241 se condenaba la proposición de que Dios otorga la gracia *de acuerdo con las condiciones naturales que se dan de antemano en el hombre.* La proposición había sido desarrollada por el dominico Esteban de Varnesia al exponer la parábola de los talentos, donde se dice que «dio a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada uno según su propia capacidad (κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν)» (Mt 25,15). Si se considera la gracia como sobrenaturaleza *in abstracto* a la naturaleza, la condenación es válida. Mas, si se considera que en 1241 todavía no se había logrado un concepto preciso del «sobrenatural» y que la idea de «naturaleza» podía entenderse en el sentido de la «existencia humana» en la que Dios siempre actúa, entonces sin duda que la doctrina de Esteban de Varnesia sigue siendo una cuestión sin resolver. No es sólo que el hombre, en su historicidad, se enfrente con la gracia; es que, además, está en juego la historicidad misma de la gracia (cf. § 36,2a).

2. En las décadas siguientes del siglo XIII otra tendencia hizo especial hincapié en *el esfuerzo humano (conatus: engagement)* como base para la comunicación y como norma para la manifestación de la gracia. Habría que subrayar aquí que un hombre con malas disposiciones naturales puede alcanzar más gracia a causa de un mayor esfuerzo personal que otro con mejores disposiciones naturales. Habría que decir también que ese esfuerzo humano no se ha de entender como un simple esfuerzo natural, sino más bien como una respuesta a una llamada de Dios, como un obrar desde las profundidades de la naturaleza humana e histórica, en

la que ya está operando la gracia de Dios. Por eso se dice en el mencionado pasaje del Evangelio: «Bien, siervo bueno y fiel, porque has sido fiel en cosas pequeñas...» (Mt 25,21.23). Se trata, por consiguiente, no de una fidelidad en sí misma, sino de una fidelidad a un bien ya recibido.

3. La norma última y decisiva de la comunicación de la gracia es siempre *Dios mismo:* la predestinación divina, el amor de Dios que puede dar lo que quiere y como quiere. Esto se evidencia en la parábola de los trabajadores de la viña, donde los que sólo habían trabajado una hora reciben la misma recompensa que quienes habían estado todo el día al servicio del dueño (Mt 20,13-15). Lo decisivo sigue siendo que el principio es siempre Dios, Dios que en su libre amor otorga, Dios que actúa en la historia del hombre, Dios que como creador está siempre al comienzo de los caminos del hombre. La norma de la comunicación de la gracia continúa siendo el misterio de Dios, que se identifica con el misterio de su amor, amor siempre por encima de nuestra comprensión humana. Según 1Cor 12,11 «todo lo obra el único y mismo Espíritu que distribuye a cada uno en particular según quiere»; y en Ef 4,7 se dice: «A cada uno de nosotros le ha sido dada la gracia a la medida del don de Cristo.»

La gracia permanece siempre como algo totalmente indebido, del mismo modo que el hombre sigue siendo el misterio de la libertad que nunca se revela más profundamente que en el misterio del amor. El amor existencial y la entrega a Dios es el postulado íntimo que se deduce para el hombre de una adecuada imagen de Dios. ¡Dios es amor! Eso significa apertura a Dios, liberación del sentimiento de la propia satisfacción y de la independencia que se cierra ante Dios, cuyo amor eterno está en marcha en el tiempo para regalar al hombre y darle su plenitud como «hijo de Dios».

Sección tercera

JUSTIFICACIÓN Y SANTIFICACIÓN
Doctrina de la gracia santificante

1. Como hemos visto en la introducción a la sección segunda, al emprender el estudio de la gracia hay que considerar al hombre como hombre pecador, porque en este mundo histórico la gracia sale siempre al paso del hombre como pecador. Sin embargo sería antibíblico y no reflejaría la doctrina de la Iglesia pretender hablar, como la reforma, sólo de una «gracia de justificación», porque detrás de esa expresión de la reforma se esconde la tesis de Lutero sobre el hombre como *peccator simul et iustus.* De acuerdo con la palabra revelada, la Iglesia primitiva vio desde el principio la gracia como algo que va mucho más allá de la remisión de los pecados, como algo que eleva al hombre a una dignidad y grandeza que no sólo no tiene ya nada que ver con el pecado, sino que además sólo puede entenderse desde Dios y para Dios. De ahí que en esa forma antigua de considerar al hombre, éste no sólo aparece en su historicidad personal sino también en su naturaleza de criatura que está delante de Dios creador. En la mística cristológica y pneumática la interioridad de Dios merece tal consideración que la doctrina de la gracia se convierte en una auténtica exposición de *las magnificencias de la gracia divina* (Scheeben).

2. Los mismos nombres que se le dan a esa gracia apuntan ya a la interioridad y variedad de Dios. La *gratia iustificans* se entendió de distintos modos; así, por ejemplo, ANSELMO DE CANTERBURY defendía la *iustitia* en el hombre como *rectitudo voluntatis propter se servata,* interpretación que debió parecer pelagiana en la época

de la reforma, que veía en la gracia justificante la imputación de la justicia de Dios en Jesucristo a favor nuestro. La edad media denominaba habitualmente esa gracia como *gratia gratum faciens* (= gracia que hace gratos a Dios), para describir sobre todo la escatología de la gracia. El concilio de Trento, en contra de la doctrina reformista de la «imputación», la llamó *gratia sanctificans,* debido a su carácter de realidad creada e íntima en beneficio del hombre (la gracia que le santifica interiormente). La edad media tardía habló ya de una *gratia acceptationis,* que sería el fundamento de la aceptación del hombre por parte de Dios.

3. Antes de acometer el problema de la esencia de esta gracia (cap. séptimo), vamos a estudiar la doctrina bíblica acerca de «los efectos» de la misma (cap. sexto), para prepararnos así con estas ideas reveladas a las declaraciones que la Escritura y, siguiendo sus pasos, la teología han hecho sobre la «esencia de la gracia».

Capítulo sexto

EFECTOS DE LA GRACIA SANTIFICANTE

Cuanto más alta y profunda es una realidad, tanto más inclinados nos sentimos los hombres a conocer lo que esa realidad es por sus efectos en nuestro campo experimental e histórico. Una fuerza particular de nuestro espíritu (intelecto) es precisamente la de conocer la naturaleza específica de las causas por sus efectos. Ese es el camino que se ha recorrido sobre todo cuando se trata de realidades «sobrenaturales», cuya esencia sólo se puede alcanzar por semejante camino, además, desde luego, del camino de la revelación, que a su vez está ordenado a esta forma del pensamiento humano. En último término los hombres sólo conocemos de las realidades sus «elementos estructurales», sus formas y funciones, y ciertamente en cuanto que se deducen de los efectos de aquellas realidades. De ninguna cosa poseemos una «intuición» objetiva que equivalga a la visión interna de la esencia de una realidad. Si esto vale para todas las cosas naturales, es mucho más cierto cuando entran en juego las realidades de nuestra fe, que justamente denominamos «sobrenaturales» en un sentido muy amplio.

Un estudio detallado de la Escritura y la tradición nos orienta sobre todo hacia los «efectos» de la gracia santificante, cuyas diferencias vamos a estudiar brevemente. Por de pronto, la revelación proclama abiertamente que la justificación es siempre perdón de los pecados y al mismo tiempo elevación, sanación y santificación (§ 15). Una comprensión más profunda de estos efectos, y principalmente por el camino de los mismos efectos, nos la proporciona la Escritura con sus afirmaciones sobre la comunión con

Cristo del que ha sido justificado en Cristo, sobre su filiación divina en Cristo (§ 16), así como sobre la efusión e inhabitación del Espíritu de Cristo, del Espíritu Santo (§ 17) y, finalmente, sobre la participación del hombre en la vida íntima de la santísima Trinidad, resultado del don del Espíritu (§ 18). En el hombre esta realidad se convierte en una realidad existenciaria que le transforma en virtud de las llamadas virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, así como de las virtudes morales sobrenaturales, de las que Pablo sobre todo habla con frecuencia (§ 19). Deben añadirse también los que denominamos dones del Espíritu Santo (§ 20), que caracterizan la interioridad de la gracia divina, al igual que la orientación sobrenatural de la existencia cristiana (§ 21). Finalmente, lo que dicen la revelación y la teología sobre la consumación del hombre después de su vida terrena, sobre la gloria del hombre en el cielo, nos posibilita también una nueva comprensión de la existencia humana en este mundo bajo la gracia (§ 22).

§ 15. *La justificación como perdón de los pecados y santificación*

Véase bibl. de la sección segunda (p. 85).

ThW I (1933) 506-509: ἀφίεσθαι (Bultmann). — Ibid. 184-186: αἴρειν (J. Jeremias). — Ibid. 112-115: ἁγιάζω (Procksch). — ThW IV (1942) 297-309: ἀπολούειν (Oepke). Ibid. 760-762. μορφῶ (Behm). — Haag DB 1677-1683: remisión de los pecados. — O. KARRER, *Rechtfertigung, Sündenvergebung und neues Leben bei Paulus,* ZSTh 16 (1939) 548-561). — A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* Friburgo de Brisgovia 1950. — J. MORPHY - O. CONNOR, *Péché et communauté dans le NT,* RB 74 (1967) 161-193. — RGG VI (1962) 507-516; LThK 9 (1964) 1177-1181 (K. Rahner). — W. JOEST, *Paulus und das lutherische simul iustus et peccator,* KuD 1 (1955) 269-320. — Pesch TRLTh 109-122. 695-719. — R. HERMANN, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»,* Gütersloh 1930. — *Doppelte Gerechtigkeit:* LThK 3 (1959) 514 (K. Rahner). — H. JEDIN, *Girolamo Seripando* (Wurzburgo 1937) I 364-426; II 239-268. — J. OLAZARÁN, *Un voto tridentino del jesuita A. Salmerón sobre la doble justicia,* en EE 20 (1946) 211-240. — H. KÜNG, *La justificación según Karl Barth,* Estela, Barcelona 1967.

En el Antiguo Testamento coinciden esencialmente las ideas de alianza y de creación: ésta última es la realización de la idea de

alianza en la visión creyente del mundo. También en la idea que el Nuevo Testamento tiene del hombre coinciden redención y santificación, remisión de los pecados y glorificación, al igual que la muerte y la resurrección en la obra redentora de Cristo, al igual que redención y envío del Espíritu, pascua y pentecostés en el ámbito histórico-salvífico de la Iglesia.

I. *El perdón de los pecados, primer elemento de la justificación*

1. La recta doctrina del pecado es el presupuesto para una recta doctrina de la remisión de los pecados y de la gratificación. Ya hemos señalado en la idea de creación que el *pecado* no es una realidad natural ni una fuerza extrahumana, como creían los maniqueos; tampoco es una fuerza real en el hombre, como piensan los reformadores. Es más bien una falsa relación en el *orden del ser* de la creación, que sólo se comprende con la fe, en el *orden de valores* que se experimenta en la conciencia, y en el *orden personal* de los mandamientos de Dios, que sólo se nos proponen en la doctrina revelada de la Iglesia. Por todo ello, y en un sentido estricto, *el pecado es un desorden sobrenatural,* aun cuando se le perciba también en la conciencia natural, al igual que a la revelación, en cuanto decisión personal y sobrenatural de Dios, se la comprende inicialmente en el ámbito del pensamiento natural del hombre.

El pelagianismo había hecho del pecado un simple desorden moral vinculado al tiempo, y la reforma había visto en él la fuerza moral que corrompe a la naturaleza. De ahí que para el pelagianismo la remisión de los pecados no fuese más que un mero renunciar del hombre al pecado y un nuevo comienzo moral; y para la reforma no se da propiamente una auténtica remisión del pecado; simplemente la conciencia de Dios no lo tiene en cuenta y Dios lo cubre en el hombre.

En la concepción de la Iglesia, donde el pecado representa un verdadero desorden sobrenatural, la *remisión de los pecados* supone una acción divina que alcanza al hombre en el sentido de *un nuevo acto creador,* acto que desde luego sólo se comprende en la fe.

2. Frente a la debilitación del sentido del pecado en los pelagianos y frente a su objetivación maniquea y reformista, la Iglesia ha declarado en el concilio de Trento:

a) que en la justificación no sólo tiene lugar un *encubrimiento* del pecado o un *no tener en cuenta la culpa* por parte de Dios, sino una verdadera remisión y *cancelación* del pecado;

«Si alguno dice que por la gracia de nuestro Señor Jesucristo que se confiere en el bautismo, no se remite el reato del pecado original; o también si afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa: sea anatema» (D 792 — DS 1515: Decreto del pecado original). «Al presente no hay, pues, condena alguna contra los cristianos, porque la ley del espíritu de vida te ha dado la libertad en Cristo Jesús con relación a la ley del pecado y de la muerte... Si Cristo mora en vosotros, el cuerpo (σῶμα) estará muerto por lo que hace al pecado, mas el espíritu (πνεῦμα) está vivo por lo que a la justicia se refiere» (Rom 8,1-10). Expresamente afirma el Concilio: «Esta concupiscencia que alguna vez el Apóstol llama pecado (ἡ ἁμαρτία Rom 6, 12s)... la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina» (ibid.; cf. D 821 — DS 1561).

b) Pero la *justificación* no es cosa que el hombre pueda alcanzar por su propio esfuerzo y acción, sino que es *obra exclusiva de Dios* que al hombre, descendiente de Adán y puesto en pecado (Rom 5,12; 1Cor 15,22), hace partícipe de la obra redentora de Cristo. El Padre ha constituido a Cristo en instrumento de propiciación por nuestros pecados (Is 53) «mediante la fe en su sangre» (Rom 3,25); y no sólo por nuestros pecados, sino por los de todo el mundo (1Jn 2,2; D 793,794 — DS 1521,1522: Decreto sobre la justificación). En Cristo, Dios ha hecho de nosotros que éramos «hijos de la ira» (Ef 2,3), «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19) y «nos ha librado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su querido Hijo, en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados» (Col 1,13-14). «Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la naturaleza humana

o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema» (D 811 — DS 1551).

3. Ciertamente que la Sagrada Escritura conoce los términos empleados por Lutero:

Cubrir los pecados (καλύπτειν = *operire):* «Señor, tú has cubierto todos mis pecados» (Sal 85,3; 32,1). «El amor cubre la multitud de los pecados» (1Pe 4,8; Prov 10,12). «Los pecados no se tienen en cuenta» (οὐ μὴ λογίζεσθαι = *non imputare):* «¡Dichoso el hombre a quien Dios no tiene en cuenta sus pecados!» (Sal 31,2; Rom 4,8; Ez 33,16; Rom 5,13). Pero éstas son metáforas del lenguaje de los Salmos a las que el Nuevo Testamento opone expresiones y hechos que les confieren un sentido más profundo.

a) La curación del tullido: Mc 2,10-12 presenta una imagen bien gráfica de lo que significa la remisión de los pecados. El propio Cristo presenta la curación del enfermo como explicación y confirmación de la remisión de los pecados prometida al enfermo: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder de perdonar pecados en la tierra — dirigiéndose al paralítico —: Yo te lo mando, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Y él se levantó, tomó inmediatamente su camilla y se alejó ante los ojos de todos.»

b) Las expresiones más frecuentes para la remisión de los pecados son: *lavar* (ἀπολούεσθαι): «Levántate, invoca su nombre y déjate bautizar y lavarte de tus pecados», dice Ananías a Pablo (Act 22,16); «Habéis sido lavados, habéis sido santificados y justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11); «Cristo trajo la purificación (καθαρισμός) de los pecados y ahora está sentado a la derecha de la Majestad en lo alto» (Heb 1,3).

El término más frecuente es «remitir» (ἀφίεσθαι = *dimittere).* Por Cristo tenemos «la remisión de los pecados» (Act 10,43; 13,38; 26,18); la sangre de la Alianza en la eucaristía se derrama «para remisión de los pecados» (Mt 26,28); la conversión conduce a «la remisión de los pecados» (Act 5,31; Lc 3,3; 24,47). Especialmente el bautismo se confiere para remisión de los pecados (Act 2,38; Mc 1,4). En el *Padrenuestro* (Mt 6,12) y en la institución del sacramento de la penitencia (Jn 20,23), al igual que en la imagen

gráfica de la curación del paralítico, a que ya nos hemos referido (Mc 2,5.9s), aparece este concepto del perdón de los pecados.

Juan emplea también la palabra «quitar de en medio», «llevar» *(αἴρειν = tollere)* para decirnos que Cristo, como «siervo de Dios» (Is 53), ha cargado con nuestros pecados para quitárnoslos (Jn 1,29; 1Jn 3,5; cf. Jn 7,21). La consecuencia de este perdón o remisión de los pecados se patentiza en la oposición entre «muerte y vida» (Ef 2,5), entre «tinieblas y luz» (1Jn 1,5-2,2).

4. Cuando se entiende el pecado como un verdadero desorden sobrenatural y la remisión de los pecados como un nuevo acto creador de Dios, queda *ipso facto* excluida la doctrina de Lutero: «*justo y pecador a la vez,* pecador en realidad de verdad *(re vera),* pero justo por imputación y promesa» (WA 56/272,17); o bien aquello otro de que «por apreciación *(reputatio)* divina somos verdadera, total y realmente justos..., aunque si nos miramos a nosotros mismos somos también verdadera, total y realmente pecadores» (WA 39 I/563,13). Sin duda que esta doctrina luterana no se puede comprender con las categorías escolásticas de naturaleza (sobrenatural) y cualidad (gracia), sino que hay que entenderla desde la categoría nominalista-personalista que tiene Lutero de la «relación» (con Dios y consigo mismo), adquiriendo así un sentido que se encuentra también de algún modo en la concepción existencial que el católico tiene de sí mismo (por ejemplo, en la liturgia de la misa, con la confesión de los pecados en medio de una acción sagrada que presupone al hombre en estado de gracia: GROSCHE, *Pilgernde Kirche,* 1938, pág. 147-158). «Cuando el hombre se contempla desde Dios debe tenerse por justo, porque Dios no le imputa los pecados, sino que más bien considera justos a quienes se reconocen y avergüenzan de ser pecadores e invocan la misericordia divina; de tal modo que quien es objetivamente pecador, *in veritate* y *re vera* lo sigue siendo, pero es justo *reputatione miserentis Dei*» (JOEST, *Paulus und das lutherische simul iustus et peccator,* KuD 1/1955/295s). «Si el hombre cree que la palabra de Dios es lo que dice, a saber, verdadera y justa, entonces la palabra justificante de Dios transforma plenamente al pecador» (WA 56/227,2ss).

Lo decisivo es que aquí se trata de una pura teología existencial —al menos en la moderna interpretación de Lutero—, de acuerdo con la cual el hombre, que en sí mismo no es más que pecador en el sentido pleno y real de la palabra, al encontrar por la fe su puesto en Dios, queda justificado por la palabra del Dios misericordioso. La justificación es cuestión de fe en el sentido luterano, no expresión del ser (cf. PESCH, TRLTh 109-122). Lutero entiende precisamente la justificación desde la palabra de Dios y desde la fe del hombre, cuando la teología católica habla del don de la gracia y del amor operante de Dios. Esto último se apoya en las palabras de la Escritura especialmente en Jn, mejor, desde luego, que la teología existencial de Lutero. En opinión de éste la misma concupiscencia sigue siendo *peccatum* y no simple *fomes peccati*. La frase de Rom 7,23 «Echo de ver en mis miembros otra ley que combate la ley de mi razón y me esclaviza por la ley del pecado que está en mis miembros» (cf. Rom 7,21: el pecado que me domina) no se refiere a la simple concupiscencia, ni «el espíritu y la carne» de Rom 7,25 son sólo la fe y la infidelidad, sino toda conducta que procede de la obediencia creyente a los mandamientos divinos o de la desobediencia a la palabra de Dios.

5. El enfrentamiento con la doctrina luterana exige de nosotros que examinemos de nuevo nuestra *concepción católica del pecado*. La concepción del pecado como un «completo desorden sobrenatural» está todavía muy imbuida del espíritu de la filosofía antigua, en la que el concepto de *ordo* era fundamental para la inteligencia del ser. En el pensamiento moderno el hombre se aparta del «ser» entendido como una abstracción, para representarse, al ser y su *ordo*, como algo que tiene ahí delante. Ahí hay que decir que el pecado no es una realidad a la que el hombre se enfrenta, sino más una realidad o un hecho que afecta y transforma al hombre mismo en su existencia personal y de criatura. Visto con los ojos de la fe, el hombre está orientado a Dios como criatura suya que es y como imagen divina; ahora bien, el pecado destruye radicalmente esa relación transcendental del hombre con Dios. El pecado es, por tanto, una *corrupción transcendental (in*

deterius commutatum: D 174 — DS 371), que sólo puede ser sanada y eliminada por la benevolencia creadora de Dios.

¡El pecado es «culpa»! La culpa es un hecho que pone en entredicho al hombre en su existencia más íntima; significa una relación de deuda con algo que no está a disposición del hombre sino que, por el contrario, es algo que afecta a lo menos disponible del hombre. Si no existe instancia alguna capaz de eliminar y borrar ese hecho de la culpa, el hombre en su conciencia de culpabilidad no puede tener realmente otro anhelo que el de ser borrado y cancelado. En la mayor parte de los casos nuestra debilidad de criaturas nos preserva de caer en esta culpa suprema. No obstante, es desde este concepto y conciencia de la culpa desde donde se nos muestra en exclusiva lo que es el pecado y por qué sólo puede ser cancelado por el amor creador de Dios y por el don de la gracia en Cristo. A su vez, este concepto de pecado y de culpa esclarece con nueva luz lo que es la gracia como don creador de la benevolencia personal de Dios. *Las ideas de pecado y de gracia se condicionan mutuamente;* uno y otra sólo pueden entenderse como hechos sobrenaturales de fe; ambos tienen en sí mismos un carácter definitivo y escatológico.

II. *La santificación como segundo elemento de la justificación*

La remisión del pecado, que acabamos de exponer, sólo puede comprenderse adecuadamente cuando se la enfoca junto con la efusión de la nueva vida y de la nueva luz de la gracia por parte de Dios.

1. Así como el pecado se cimenta a la vez en el orden del ser (creación), en el orden de los valores (conciencia) y en el orden personal (existencia personal de Dios y para Dios), de igual modo tiene la gracia una estructura esencial múltiple (heterogénea) que responde al ser del hombre y a la existencia cristiana. El concilio de Trento (D 799 — DS 1529) expresa este hecho cuando habla de las cinco «causas» que concurren simultáneamente a la justificación.

La *causa final* de la justificación es la gloria de Dios y la sal-

vación del hombre. Por consiguiente, el primer objetivo de la justificación no es ciertamente el hombre sino más bien la gloria de Dios — cosa que el Concilio dijo pensando en Calvino —.

La *causa eficiente* es Dios misericordioso que, sin mérito nuestro, lava nuestros pecados y nos santifica (1Cor 6,11), «sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia» (Ef 1,13). Una vez más se pone de manifiesto que la justificación está en la relación personal del hombre con Dios y que no pertenece al hombre en exclusiva. Esta declaración se hizo, sin duda, pensando sobre todo en los reformadores.

La *causa meritoria* es el Hijo amado y unigénito de Dios, nuestro Señor Jesucristo que, cuando aún éramos enemigos (Rom 5,10), nos amó con una caridad excesiva (Ef 2,4), nos mereció la justificación y satisfizo por nosotros a Dios Padre.

La *causa instrumental* es el sacramento del bautismo, que es el sacramento de la fe, sin la que nadie recibe la justificación. Se llama al bautismo «sacramento de la fe» de acuerdo con Mc 16,15s y con Agustín, y ciertamente que con el propósito de volver a situar al acto de fe en el lugar que los reformadores asignaban a la llamada fe fiducial.

La *causa formal*, es decir, la causa que da forma o esencia, es únicamente la justicia de Dios (Rom 3,21s), no la justicia por la que Él es justo, sino aquella por la que nos hace justos a nosotros (Agust., *De Trinit.* 14,12,15: PL 42,1048), aquella con la que somos dotados, somos renovados en el espíritu de nuestra mente, y no sólo somos «reputados» justos, sino que realmente nos llamamos y somos justos (1Jn 3,1). Pues cada uno recibimos la justicia propia según la medida en que el Espíritu Santo «la reparte a cada uno como quiere» (1Cor 12,11) y de conformidad con la preparación y cooperación de cada uno (Rom 5,3-5).

2. Con esta doctrina de las cinco causas de la justificación se rechaza sobre todo *la doctrina de la «doble justicia»*. En su explicación de Rom 3,21-28 Lutero había condensado su doctrina al respecto en los cuatro puntos siguientes:

El comienzo es la justicia de Dios, ante la que nosotros no somos más que pecadores y pecado.

Con su muerte Jesucristo ha tomado sobre sí nuestros pecados y por nuestros pecados ha muerto.

Nuestra obra humana no puede ser otra que «creer en aquel que con su muerte nos ha liberado»: una fe plena y firme en Cristo nuestro redentor.

En razón de esa fe Dios no nos imputa nuestros pecados, aunque ante Él sigamos siendo pecadores. Así pues, la justicia «perfecta» sólo está en nosotros por imputación, la «imperfecta» siempre está en curso por medio de nuestras obras (WA 39 I/241,25; PESCH, TRLTh 299). En esta exposición sólo se considera el lado personal de la justificación; mientras que se ignora por completo el elemento moral, y más aún el elemento objetivo, de la justificación tal como se ha entendido en la Iglesia desde el Evangelio.

Numerosos fueron los padres del Concilio que intentaron acercarse a los reformadores con una doctrina intermedia; tales como Contarini, Sanfelice, Pole y sobre todos Girolamo Seripando. En su última proposición de 1548 distinguía Seripando tres clases de justicia: *iustitia Dei, iustitia Christi* y *iustitia fidei.* Con ello se establecían de algún modo las dos vertientes de la justificación: la vertiente personal en la justicia de Dios y de Cristo que llega de fuera, y la vertiente ética con la justicia de la fe, que pone el hombre en la gracia de Dios. El lado objetivo, la vida nueva en Dios, no quedaba suficientemente establecido. Dada la situación en que el Concilio se movía, la solución no pareció adecuada, por lo que fue excluida. De acuerdo con nuestra comprensión actual del problema, al menos habría que decir que en esta exposición no se tienen suficientemente en cuenta las exigencias joánicas de la gracia.

3. Que *para la justificación* en un sentido realista sea necesario *un don divino de la gracia* es algo que la Sagrada Escritura postula repetidas veces:

a) Se nos ha dado ya la justificación en cuanto que *la imagen de Dios* (Gén 1,26) que hay en el hombre y que fue deformada por el pecado se renueva por medio de la justificación. La escolástica —y concretamente santo Tomás— distingue en el hombre una triple imagen de Dios: la *imago naturae* (la espiritualidad

y libertad del hombre, Eclo 17,1-10), la *imago gratiae* (es decir, aquel retrato fiel que desde el siglo III los padres empezaron a llamar *similitudo* e *imago),* y, finalmente, la *imago gloriae* (es decir, la perfecta imagen divina que al hombre se le comunica de una forma plena con el *lumen gloriae).*

b) En el Nuevo Testamento esta recuperación de la imagen divina está vinculada a Cristo, la imagen genuina de Dios: «...los destinó anticipadamente a ser conformes a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29). A esta *conformación con Cristo* apunta sobre todo la fe como condición para el acto justificativo, tal como aparece en Pablo: No cuento «como justicia mía la de la Ley, sino la que viene de la fe en Cristo, justicia que procede de Dios y se apoya en la fe» (Flp 3,9). «Desconociendo la justicia de Dios, buscan establecer la propia sin someterse a la justicia de Dios. Porque el fin de la Ley es Cristo para justicia de todo el que cree...» (Rom 10,3). «...Para manifestación de su justicia al pasar por alto los pecados pretéritos, en (el tiempo de) la paciencia de Dios, para manifestar su justicia en el tiempo presente, siendo a la vez justo y justificador del creyente en Jesús» (Rom 3,26). «Nosotros por el Espíritu, en virtud de la fe, aguardamos la esperanza de la justicia» (Gál 5,5). Resumiendo su pensamiento dice Pablo: «Nos salvó... de conformidad con su misericordia, por medio de un baño de regeneración y de renovación por el Espíritu Santo, que derramó espléndidamente sobre nosotros por medio de Jesucristo nuestro Salvador a fin de que justificados por su gracia fuésemos constituidos herederos, en esperanza, de la vida eterna» (Tit 3,5-7). Aquí aparece claramente la importancia del Espíritu de Cristo para la existencia en Cristo como una realidad escatológica.

4. Expresamente enseña el concilio de Trento: «La justificación no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo, y de enemigo en amigo, para ser heredero según la esperanza de la vida eterna» (D 799 — DS 1528). Para esta interpretación son importantes los conceptos de «justicia» y de «santificación».

a) *Justicia.* Para los griegos la justicia era ya un término con el que se expresaba la virtud interna del hombre (cf. las cuatro virtudes cardinales en Ésquilo y Platón). En la filosofía estoica y helenística se entendía principalmente por justicia el ordenamiento del hombre dentro de las leyes de la comunidad (justicia política). El Antiguo Testamento había concebido la justicia *(sedaqa)* ante todo como la ordenación del hombre a Dios, el único personalmente justo. Para el Nuevo Testamento la justicia en el hombre es una realidad que se fundamenta en la misericordia de Dios quien, en Cristo y por su sacrificio, borra nuestra injusticia y nos restituye su propia justicia (la justicia divina que es propia del «hijo de Dios»).

«La utilización del concepto jurídico pone singularmente de relieve que Dios no ejerce una gracia arbitraria y caprichosa, sino santa, de acuerdo con unas normas y en conformidad con la Alianza, gracia que está en perfecta consonancia con su derecho supremo» (ThW II 207). Rom 5,8-11 compendia estos efectos y señala claramente la *salvación* (σώζειν) como *justificación* (δικαίωσις) y *reconciliación* (καταλλαγή) con Dios mediante la muerte sacrificial de Cristo, que tuvo lugar cuando nosotros éramos todavía pecadores, para poner de manifiesto que nada hubo en ello debido a nuestros méritos, sino que todo ha sido regalo exclusivo de Dios. Rom 3,24ss: «Son justificados gratuitamente por su gracia [sin mérito suyo], en fuerza de la redención que hay en Cristo Jesús, a quien Dios ha expuesto como instrumento de propiciación por su sangre, mediante la fe, para manifestación de su justicia, al pasar por alto los pecados pretéritos, en (el tiempo de) la paciencia de Dios, para manifestar su justicia en el tiempo presente, siendo a la vez justo y justificador del creyente en Jesús».

b) *Santificación* (cf. ἁγιάζειν ThW I 87-116: Procksch): el efecto de la gracia santificante se califica repetidas veces de «santificación». Fuera de los libros revelados, esta palabra (ἅγιος entre los antiguos griegos) significa un objeto de veneración y terror. En cierto modo late todavía un algo de «tabú» bajo este concepto antiguo de lo santo. Este sector cultural sólo conocía los templos de los dioses, los lugares y objetos santos. En la religión revelada las cosas ocurren de otro modo; para el Antiguo Testamento lo

primario no es «lo santo», sino «el Santo», que es Yahvéh, Dios (Is 6,3; 12,6; 30,11; Ez 39,7); y todo lo que le pertenece, pero sobre todo el hombre, que en cuanto que está al servicio de la historia de la salvación divina, es «santo» *(qadosch).*

Especialmente después del destierro aparece Israel, el pueblo de la Alianza, como «santo para el Señor» (Dt 7,6; 14,2.21). Ahora la palabra «santo» sirve para expresar dos realidades religiosas: lo «cúltico sacerdotal» y lo «moral profético». Al mismo tiempo la palabra coincide con otro término: ἁγνός = moralmente perfecto, limpio y puro. Esta pureza se exige a los servidores del santuario en razón del servicio cúltico. En el mundo cristiano esta expresión de la «santificación» experimenta un ahondamiento particular con la humanización de Dios en Cristo quien, como Mesías, es esencialmente «el Santo de Dios» (Mc 1,24; Lc 4,34). El Espíritu interviene sobre todo como «Espíritu Santo» (Lc 1,35; 3,22; 12,12; Act 2,4; 10,44, etc.; Jn 14,26). Por el bautismo los cristianos se hacen «santos» (1Pe 1,16 = Lev 11,44; Rom 8,27; Ef 1,4; Col 3,12, etc.). La afirmación de la santidad comprende al menos tres elementos:

aa) Lo santo viene *de* Dios y pertenece *a* Dios, y en este mundo permanece santo en la medida en que mantiene esa relación.

bb) A causa de la condición pecaminosa del mundo, la limpieza y pureza va siempre ligada con «lo santo» como prerrequisito para el servicio cúltico.

cc) Especialmente el servicio supremo delante de Dios, el sacrificio, exige el sacrificio de sí mismo, del que el sacrificio externo sólo puede ser símbolo. Pues lo que Dios busca es, en definitiva, el hombre, que ha sido creado a su imagen y semejanza y que debe conformarse a la imagen de su Hijo, Cristo, que se ha convertido en el sacrificio por la salvación del mundo y que reclama que cada cual tome su cruz y le siga (la profesión de fe hasta el martirio). Sólo Dios «santifica» al hombre (Éx 31,13; Lev 21,23; 22,9), muy especialmente con el sacrificio con que el hombre se le entrega. De ahí que la expresión «santificarse» adquiera el sentido de «sacrificarse»: «Y por ellos me santifico a mí mismo (ἁγιάζω ἐμαυτόν = me consagro como sacrificio) para que ellos también sean santificados (consagrados) en la verdad» (Jn 17,19). «Por eso

también Jesús padeció de puertas afuera para santificar al pueblo con su propia sangre» (Heb 13,12). Santificar equivale a «consagrar», convertir en propiedad de Dios. En el hombre la santificación es una realidad por la que de un modo efectivo, y no sólo en su conciencia o voluntad, pasa a ser propiedad de Dios. Así como la justificación confiere al hombre la justicia divina, así la santificación le convierte *en propiedad de Dios.*

5. Esta santificación se manifiesta como realidad efectiva muy especialmente mediante *el bautismo.* «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para consagrarla purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra» (Ef 5,25s). «Pero fuisteis lavados, pero fuisteis santificados, pero fuisteis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11). Juan expone este hecho con su lenguaje del «nacimiento de Dios» (1,12ss), el «nacimiento de arriba» (3,3), el «nacimiento del agua y del Espíritu» (3,5). En Pablo el efecto del bautismo se manifiesta en la «nueva criatura» que es el hombre en Cristo (Gál 6,15; 2Cor 5,17). En el pasaje de Rom 6,2-12 el Apóstol esclarece ese efecto bautismal con la incardinación sacramental en Cristo y en su obra redentora (cf. en este sentido CTD VII, *Taufe* § 5). La tarea vital del cristiano no es más que ésta: ¡Llega a ser lo que eres! (Píndaro).

§ 16. *La justificación como comunión con Cristo (filiación divina)*

ThW I (1933) 210-215: ἀκολουθέω (Kittel). — ThW II (1935) 320s: ενδύω (Oepke). — Ibid. 484-500: ἐλεύθερος (Schlier). — ThW III (1938) 766-786: κληρονομία (Förster). — ThW VIII (1967) 334-402, espec. 393-402: υἱός θεοῦ. — *Gottes kindschaft:* LThK 4 (1960) 1114-1117; RGG II (1958) 1798-1804. Ch. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo,* Herder, Barcelona [2]1973, 191-276. — *Christus mystik:* LThK 2 (1958) 1178-1182 (bibl.). — LThK 7 (1962) 758-762: *Nachfolge Christi.* — *Freiheit:* HThG I (1962) 392-414 (Metz, bibl.). — H. RAHNER, *Die Gottesgeburt im Herzen des Menschen,* ZKTh 59 (1935) 333-418. — ID., *Symbole der Kirche,* Viena 1964, 13-87. ID., *La gracia como libertad,* Herder, Barcelona 1972. — D. VON HILDEBRAND, *Umgestaltung in Christus,* Friburgo de Brisgovia 1949. — V. WARNACH, *Agape,* Düsseldorf 1951.

Las reflexiones que siguen sobre la filiación, la amistad y la unión con Dios pueden entenderse como consecuencias o como efectos de la gracia santificante, de conformidad con lo que hasta ahora ha solido hacer la teología dogmática. Pero sería preferible —cosa que aquí hemos intentado— estudiar primero los efectos de la gracia tal como los presenta el testimonio de la Escritura, para poder así deducir de esta interpretación bíblica la doctrina teológica sobre la esencia de la gracia. Es la gracia una realidad sobrenatural y sólo desde las afirmaciones de la revelación sobre la acción de la gracia puede entenderse adecuadamente la elaboración teológica sobre su esencia.

Para una comprensión concreta de la gracia el punto adecuado de partida es Cristo, que nos ha merecido todas las gracias, que ha reconciliado a los hombres con Dios y que de nuevo ha convertido a los hijos de la ira en hijos del amor de Dios. Así como Cristo es una realidad histórica y personal, la irrupción de Dios en el mundo y en la historia de la humanidad, el centro mismo de la historia, de igual modo la gracia sólo es comprensible en la historia del hombre. La gracia no es una abstracción ni puede separarse del hombre histórico ni de la acción histórica del Dios que opera la salvación. Con seis expresiones gráficas de la revelación vamos a exponer brevemente el carácter cristológico de la gracia, su configuración cristológica.

1. El cristiano llega a serlo por el renacimiento en el bautismo, que en la Sagrada Escritura viene descrito como un *revestirse de Cristo:* «Cuantos habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido (ἐνδύσασθε) de Cristo» (Gál 3,27). «Revestíos del Señor Jesucristo» (Rom 13,14). Del mismo modo escribe Pablo más tarde en las cartas de la cautividad: «No os mintáis los unos a los otros, habiéndoos despojado del hombre viejo con sus acciones y revestido del nuevo que se renueva, para mejor conocer, según la imagen del que lo creó, donde no existe griego o judío... siervo o libre, sino Cristo que es todo en todos» (Col 3,9ss). «...Para despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe según las engañosas concupiscencias, para renovaros por el Espíritu en vuestra mente, y revestiros del hombre

nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdadera» (Ef 4,22ss). Se discute si la imagen procede de los cultos mistéricos, como el culto de Mitra, donde el iniciado era revestido de un vestido de escamas como signo de su consagración y entrega a la divinidad, o si es de origen gnóstico (donde se concebía al Cristo escatológico como el *Urmensch* u hombre primordial). El vestido indica una semejanza exterior con la forma, de modo que la forma misma es expresión de la esencia. «Porque a quienes conoció con antelación los destinó anticipadamente a ser conformes a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29). «De nuevo os doy a luz en el dolor, hasta que Cristo esté formado en vosotros» (μορφωθῇ, Gál 4,19). El vestido en cuanto semejanza de la forma significa también una semejanza en fuerza y poder (uniforme oficial). De ahí que esta semejanza con Cristo actúe sobre todo por medio del Espíritu de Dios, como veremos más adelante. En este contexto san Pablo opone carne y espíritu *(sarx* y *pneuma),* respectivamente como signo de debilidad y fuente de fuerza (Gál 5,16-26; Rom 8,1-11; cf. Mt 26,41).

2. Como demuestran los ejemplos del «revestimiento de Cristo», Pablo expresa estas verdades de dos formas completamente distintas: unas veces como hecho consumado (os habéis revestido), otras en forma de exhortación (revestíos); es decir, *en indicativo y en imperativo* (R. Bultmann). Lo que el hombre alcanza en Cristo es tanto gracia como tarea, don y deber. Esto aparece con singular claridad cuando Pablo describe el efecto del bautismo (Rom 6,2-12). La asimilación a Cristo exige un seguimiento de Cristo (ἀκολουθέω). Así como la gracia de Cristo nos llega por medio de su cruz, así también exige Cristo al cristiano su seguimiento llevando la cruz (Mt 10,38; Lc 14,27: quien no me sigue ni toma su cruz, no puede ser discípulo mío; Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23: Quien quiera venir en pos de mí, tome su cruz y sígame). En su carta a los Gálatas, que están en peligro de perder su cristianismo para hacerse de nuevo judíos, Pablo subraya con singular energía este seguimiento con la cruz como un deber cristiano (Gál 6,14.17; 5,24). También los estoicos de la época conocían el seguimiento de Dios como una consecuencia de la pertenencia a Dios:

Homo virtuosus habebit in animo illud vetus praeceptum: Deum sequere (Séneca, *De vita beata* 15,5).

3. Pero es sobre todo en la *mística de Cristo* donde Pablo expresa la comunión de vida y de sufrimientos con Cristo; esa mística se articula en su fórmula *en Cristo*, que aparece en sus cartas unas 125 veces. El cristiano es el hombre que «está en Jesucristo». En el Evangelio de Juan aparecen estos mismos pensamientos, principalmente en la alegoría de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-8), así como en la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17, 23-26). «Con Cristo estoy crucificado; ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí. Y respecto del vivir en carne vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20). Una vez más aparece la gracia como comunión con Cristo, con su carácter de don y de obligación.

4. En esta comunión con Cristo es donde alcanzamos la verdadera *filiación divina*. Cristo es tanto «el Hijo unigénito del Padre» (Jn 1,14; 3,16) como «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). «En Cristo», nuestro hermano, y con él somos «hijos del Padre que está en el cielo». Con ello se libera toda filiación divina de sus desviaciones individualistas y personalistas: todos aquellos a quienes Cristo ha redimido son en él, como en su hermano, hijos de un Dios que es Padre de todos los hombres. Cristo nos ha enviado su Espíritu; en él poseemos su Espíritu con el que somos hijos de Dios y con el que podemos llamar realmente a Dios «Padre nuestro» (Rom 8,15; Gál 4,6). Las grandes exigencias del sermón de la montaña, a las que apuntan las ocho bienaventuranzas, las peticiones del *padrenuestro*, la exhortación a ser perfecto como el Padre celestial es perfecto, la exigencia del amor a los enemigos (cf. Mt 5 y 6), todo ello sólo es posible en la *comunión con Cristo, que representa para nosotros la forma histórica de la gracia*. En consonancia con 1Pe 1,23, «Como engendrados nuevamente no de germen corruptible sino incorruptible, por la palabra viviente y eterna de Dios», se ha desarrollado en la teología, desde la *Carta a Diogneto* y desde Orígenes, la idea de que Cristo no sólo es engendrado por Dios desde toda la eternidad

y lo fue por María en el tiempo, sino que nace continuamente en el corazón de cada cristiano. Aparece aquí un tema teológico de la mística, desarrollado especialmente por los maestros Eckhart y Taulero, por Angelus Silesius y Ángela de Foligno (cf. H. RAHNER, *Die Gottesgeburt im Herzen des Menschen).*

5. La verdadera filiación divina incluye *la plena comunidad de destino con Cristo:* «Y si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom 8,17; cf. Gál 4,7). Bajo el lenguaje de la *herencia* (κληρονομία: ThW III 757) se expresa la vinculación personal con Cristo, así como el carácter de donación de esa herencia y el aspecto escatológico de la gracia como heredad. «También vosotros, una vez oída la palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, habiendo creído en él (en Cristo) fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es prenda de nuestra herencia, hasta llegar a la redención de ser su propiedad, en alabanza de su gloria... que el Padre glorioso os conceda espíritu de sabiduría... y os ilumine los ojos del corazón para que conozcáis cuál es la esperanza a la que os ha llamado; cuál la riqueza de la gloria otorgada por Él en herencia a los santos, y cuál la soberana grandeza de su poder para con nosotros los creyentes» (Ef 1,13s.17ss); «sabiendo que del Señor recibiréis en recompensa la herencia» (Col 3,24). «¡Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que... nos ha engendrado de nuevo para lograr una viva esperanza... para recibir una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que ha sido conservada en los cielos para vosotros» (1Pe 1,3s).

6. Por medio de los sacramentos, y en especial por medio del *bautismo,* recibimos constantemente esta comunión con Cristo que nos hace «hijos de Dios». La característica peculiar de quienes lo son es la *libertad de los hijos de Dios* (Rom 8,21), «la ley perfecta, la que nos dio la libertad» (Sant 1,25: ἐλευθερίας).

a) En la filosofía clásica griega *libertad* significaba ser «libre en sí mismo», la capacidad de disponer de sí. En el estoicismo el término adquirió un mayor sentido de «liberación de las pasiones que nos turban y dominan». En el Nuevo Testamento libertad

significa, sobre todo en Pablo, «liberación de la ley por la que el pecado se manifiesta en nosotros y que se nos convierte en pecado» (Rom 7,3; 8,2; Gál 2,4; 4,21.31; 5,1: «para la libertad nos liberó Cristo»). Libertad significa, además, liberación del pecado (cf. Rom 6,18-23; Jn 8,31-36). Pero esta libertad sólo la poseemos «en Cristo Jesús» (Gál 2,4; 5,1.13; Jn 8,36). Finalmente, libertad significa sobre todo liberación de la falsa voluntad propia (Flp 3,7ss). El camino para esa libertad es la acción redentora de Cristo en obediencia al Padre y el seguimiento de Cristo por parte del hombre (Gál 5,1; Rom 5,18s).

b) La forma peculiar de esta libertad es *el amor cristiano,* que se nos otorga en el Espíritu Santo (Rom 5,5: ἀγάπη) y que Pablo ha intentado describir en su himno a la caridad (1Cor 13). Esa libertad en el amor nos da la libertad de palabra en la oración a Dios, al igual que en el testimonio delante del mundo (Heb 4,16; 10,35; Act 28,31; Ef 5,19s; 1Jn 4,17: παρρεσία); y nos da también la juventud eterna en Dios (cf. Is 40,31; Clemente de Alejandría, *Pedagogo* I 5 y 6). Mientras Pablo subraya (Gál 4,5) el carácter gratuito y generoso de esa filiación divina como una «filiación adoptiva», Juan destaca en su I carta que «no sólo nos llamamos hijos de Dios, sino que lo somos» (1Jn 3,1).

§ 17. *La justificación como inhabitación del Espíritu Santo*

LThK 3 (1959) 769-772: *Einwohnung.* — LThK 2 (1958) 659: *Brautmystik.* — Ibid. 660-662; bibl. *Brautsymbolik.* — LThK 5 (1960) 1213-1219: *Jungfräulichkeit, Jungfrauenweihe.* — H. SCHAUF, *Einwohnung des Hl. Geistes,* Friburgo de Br. 1961. — Y. M. J. CONGAR, *El misterio del templo,* Estela, Barcelona [2]1967. — H. LIGNÉE, *Zelt Gottes unter den Menschen,* Düsseldorf 1961. — J. BLINZLER, Εἰσὶν εὐνοῦχοι, Mt 19,12ss, ZNW 48 (1957) 254-270. — J. H. NIKOLAS, *Les Profondeurs de la grâce,* París 1969, 400-450. — S. FRANK, *Angelikos Bios,* Münster 1964. — H. MÜHLEN, *Der Hl. Geist als Person,* Münster 1963. — J. SOLANO, *Algunas tendencias modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones y propiedades en la santísima Trinidad,* EE 21 (1947) 5-34; F. URDÁNOZ, *Influjo causal de las divinas personas en la inhabitación en las almas justas,* RET 8 (1948) 141-202. — ID., *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma justa,* RET 6 (1946) 513-533.

La sentencia de Cristo «ved que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (Mt 28,20) ha encontrado múltiple cumplimiento en la Iglesia cristiana que es su cuerpo y cuya cabeza es él, y en la cual sigue viviendo y actuando en la jerarquía, la palabra y los sacramentos. Esto se realiza de una manera especialísima mediante el envío del Espíritu Santo, que significa una forma suprema de presencia de Dios en el mundo. Así como por la *creación* Dios está presente en todo lo creado *potentialiter* (es decir, por su fuerza creadora), *essentialiter* (por el hecho divino y transcendente de la creación) y *praesentialiter* (por su idea eterna de creación y su amor infinitamente creador), y así como por medio de la *encarnación* del Logos se incorpora de una manera nueva en este mundo; así, finalmente, por *la efusión del Pneuma eterno* se hace presente en el ámbito de la realidad humana y en el alma de cada hombre que entra en este mundo de una forma totalmente nueva y peculiar (en una nueva forma de *praesentialiter).*

La intelección histórico-salvífica de la gracia tiene que entroncar en este «acontecimiento pentecostal». Si ya la encarnación del Logos como realidad histórica de la suprema acción salvífica de Dios no conoce fin, es *un estado duradero,* y el mundo temporal se vincula así a la eternidad de Dios, también cabe decir del día de pentecostés que no conoce ocaso, que es un *acontecimiento permanente,* un soplo siempre nuevo del Espíritu Santo que sopla donde quiere (Jn 3,8). En la encarnación del Logos viene asumida principalmente toda la «creación», que fue creada al principio por la palabra de Dios; ahora, con el envío del Espíritu Santo es sobre todo el «mundo personal» el que ha de enraizarse en la verdad, el bien y la belleza (los transcendentales del ser), en la fe, el amor y la esperanza (las actitudes fundamentales del alma cristiana), para ser capaz de una nueva existencia.

1. La gracia, pues, en el sentido histórico-salvífico, hay que entenderla sobre todo como *inhabitación del Espíritu Santo* en el corazón del hombre, tal como lo expresa la Biblia. A este respecto los textos clásicos son éstos: «Mas llegada la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo... para que rescatase a los que estaban sujetos a la Ley y recibiéramos la adopción final. Prueba de que

sois hijos es que Dios envió el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, el cual clama ¡Abbá! ¡Padre!» (Gál 4,4-6). «Así pues, hermanos, somos deudores, pero no de la carne, para que vivamos según la carne, porque si vivís según la carne moriréis ciertamente; pero si por medio del Espíritu matáis las obras del cuerpo, viviréis. En efecto, cuantos son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios, porque no habéis recibido un espíritu de servidumbre para reincidir en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de filiación con el que gritamos ¡Abbá! ¡Padre! Ese Espíritu da testimonio al nuestro de que somos hijos de Dios» (Rom 8,12-16). «Por él (Cristo) tenemos acceso al Padre los unos y los otros (judíos y paganos) en un solo Espíritu... en el que (Cristo) también vosotros sois edificados con los demás para morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,18.22). Claramente viene aquí caracterizado el Espíritu Santo de Dios como la fuerza que, por encima de todo lo humano, nos abre a la realidad de Dios, de tal modo que podamos llamar «Padre» a Dios de una forma completamente nueva, al modo con que Cristo personalmente, el Hijo unigénito de Dios, podía llamarle «Padre» con un sentido único. Por medio del Espíritu de Cristo hemos recibido de Dios una participación en esa relación filial de Cristo respecto de Dios.

2. Esta singularidad de la relación divina se expresa en la forma singular única del *amor de Dios* en nosotros: «El amor de Dios (con el que Dios nos ama) ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5). En este amor está asegurada «la esperanza» contra cualquier engaño y seducción. Desde este amor del Padre «en el Espíritu» que Él y el Hijo nos han enviado (Jn 14,26; 15,26; 16,7), hay que entender la palabra del apóstol Juan: «Ved cuán grande amor nos ha otorgado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y (realmente) lo somos... Amados, desde ahora somos hijos de Dios, mas todavía no se ha revelado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando se revele seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1Jn 3,1ss), «El que observa sus mandamientos permanece en Él y asimismo Él en éste. Y en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos

ha otorgado» (1Jn 3,24). «En esto conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu... Nosotros hemos conocido el amor que Dios tiene hacia nosotros y hemos creído en Él. Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él...» (1Jn 4,13.16). Esta efusión del Espíritu en nuestros corazones nos permite tener parte en el amor íntimo y personal de Dios: Dios se ama a sí mismo en nosotros y este amor divino es el Espíritu Santo, participando así en el amor íntimo de Dios por el Espíritu que habita en nosotros.

3. La *efusión del Espíritu* sólo alcanza su objetivo como «misión» con *la inhabitación del Espíritu Santo en nuestros corazones,* del mismo modo que la «misión» del Hijo y Palabra de Dios sólo consigue su objetivo en «la encarnación» como realidad histórica y como acontecimiento de la historia de la salvación. Los textos que lo prueban son éstos: «¿No sabéis que sois un templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? A quien destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá, porque el templo de Dios es santo, y lo sois precisamente vosotros» (1Cor 3,16s). Aquí se dirige Pablo a los cristianos como miembros de la comunidad de Cristo, la Iglesia; ahora bien, en la comunidad de Cristo vive el Espíritu de Cristo y vive por ese mismo Espíritu de Cristo. «¿No sabéis que vuestro cuerpo es un templo del Espíritu Santo que está en vosotros y que recibís de Dios? ¿y que no os pertenecéis? Mediante pago habéis sido comprados. Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo» (1Cor 6,19s). Aquí se habla del cristiano particular y del misterio que Pablo toca una y otra vez al tratar de la oposición entre «espíritu y carne». También aquí se apunta a ese misterio para subrayar la importancia y la fuerza del Espíritu de Dios en nosotros. Se adopta aquí *la antigua concepción del «templo de Dios»*, que no era un espacio comunitario, sino el lugar de la presencia de la divinidad, de su gloria y de su poder, el recinto sagrado de este mundo en que Dios está presente, habita con nosotros, levanta su tienda a nuestro lado para que podamos invocarle y encontrarle.

4. Muchos teólogos, como Pedro Lombardo *(Sent.* I dist. 17) y principalmente Ricardo Fishacre (en sus *Comentarios* a ese pasaje de las *Sentencias),* Petavio y otros, en correspondencia con el misterio metafísico de la unión hipostática en Cristo, postularon también entre el Espíritu Santo y el alma de cada hombre una unión, no natural (es decir, permanente), sino más bien personal (y por lo mismo soluble), pero de todos modos esencial. En nombre de una auténtica comprensión de la gracia, los grandes teólogos de la alta escolástica (Alberto, Tomás, Buenaventura y otros) rechazaron esta idea como un teologúmeno extraño a la revelación. De todos modos hay que mantener que en la *inhabitatio Spiritus Sancti,* como correlativa al envío del Espíritu por el Padre y el Hijo, se trata de una inhabitación real y personal del Espíritu en el hombre y en la Iglesia, y no sólo de un resultado de su acción. Los grandes himnos *Veni creator Spiritus* y *Veni Sancte Spiritus* (secuencia e himno de vísperas de pentecostés respectivamente, debido el uno tal vez a Esteban Langton, y el otro a la época carolingia, tal vez a Rabano Mauro, que se contaban en la coronación de los emperadores y en la importancia de la inhabitación del Espíritu para la gratificación del hombre, apoyándose en una teología más bíblica que especulativa. A este respecto sigue en pie la misteriosa sentencia de Sant 4,5: «¿Os parece tal vez que la Escritura dice en vano: (Dios) ama hasta con celos al espíritu que ha hecho habitar en nosotros?» *Pneuma* tiene aquí todo el sentido del *ruaḥ* hebreo, que significa tanto la vida, como el alma, como el Espíritu de Dios (de igual modo en 1Cor 6, 19s; cf. F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief,* Friburgo de Brisgovia 1964, p. 181ss).

5. Con esta verdad revelada de la inhabitación del Espíritu se relaciona una expresión bíblica de singular importancia para la comprensión de la gracia: la imagen de *los desposorios divinos* del alma agradable a Dios. El fundamento de esta verdad revelada está en la idea de alianza del Antiguo Testamento, que la «teología de la alianza» del Deuteronomio esclarece (Israel como «el pueblo santo de Dios»: 7,6; 14,2; 26,19) y que los profetas desarrollan en analogía con el «matrimonio» (Os 1-3; Jer 2,2; 3,1;

Ez 16; Is 50,1; 54,4-10). Yahveh pacta una alianza con Israel (Éx 24,8; Jos 24,25), cuya alma y espíritu son «amor y fidelidad» y cuyo origen está en «la elección por parte de Dios» (Dt 7,7; 14,2). Como a los profetas del exilio les parece que la «antigua alianza» toca a su fin, hablan de una «alianza nueva» (Jer 31,31; 32,37; Ez 16,60ss; 34,25-31; 37,25-28), a la cual se revocan los Evangelios en las palabras del cáliz de la última cena de Cristo (Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25).

Es de importancia decisiva que en su predicación Cristo adopte y profundice la mística de pacto de la antigua alianza tal como aparece en el Cantar de los Cantares, donde la alianza de Yahveh con su pueblo adquiere las características de unas relaciones amorosas entre esposos. Jesús se designa a sí mismo como «el Esposo» (Mt 9,15; Jn 3,29), y en sus parábolas —que expresan sobre todo el ordenamiento existencial y escatológico del cristiano en este mundo (Mt 22,2 = Lc 14,16: el Rey que celebra las bodas de su Hijo; Mt 25,1: las diez vírgenes que salen al encuentro de la pareja matrimonial que son Cristo y su Iglesia)— emplea esta imagen de los esponsales.

En la carta a los Efesios Pablo hace de este misterio entre Cristo y su Iglesia el esquema fundamental para la comprensión cristiana de la nueva realidad que Cristo ha establecido al proclamar el matrimonio único y absolutamente indisoluble: el «sacramento matrimonial» de su Iglesia (Ef 5,25-27). Así como en Oseas prevalece todavía el aspecto negativo de la infidelidad de Israel frente a su Señor Yahveh, aquí es el misterio del amor de Dios al hombre, en Cristo, la imagen rectora y decisiva para el amor matrimonial. En el Ap la recepción acordada a la Iglesia al fin de los tiempos se presenta bajo la imagen de «las bodas del Cordero (Cristo)»: «Ha llegado la boda del Cordero y su esposa está preparada; se le ha concedido vestirse de lino brillante y puro...» (19,7s). Sí, al final la «nueva Jerusalén» viene presentada como una nueva creación de Dios que desciende del cielo «preparada y adornada como una esposa para su marido» (21,2).

6. Este misterio de «los desposorios divinos» en que Dios solicita personalmente al alma de cada hombre, ese misterio ha dado

también una nueva forma a la vida de cada cristiano, concretamente a la vida de aquellos que «por el reino de Dios (en su concepción terrestre) se han hecho eunucos a sí mismos» (Mt 19,12); los *hombres célibes* de los que dice Pablo: «El soltero se preocupa de los asuntos del Señor, de cómo agradar al Señor; mientras que el casado se preocupa de los negocios del mundo, de cómo agradar a su mujer, por lo que está dividido. De igual modo la mujer no casada, y la virgen, se preocupan de los asuntos del Señor, de cómo ser santa de cuerpo y espíritu» (1Cor 7,32ss). Y la comunidad de Corinto se le aparece a Pablo como una esposa que sólo pertenece a Dios: «... os he desposado a un solo varón, a Cristo, para presentaros a él como virgen sin mancha. Pero me temo que como la serpiente sedujo a Eva con su astucia, vuestros pensamientos se corrompan separándose de la sincera devoción a Cristo» (2Cor 11,2s), y les advierte contra otro Cristo, contra otro Espíritu, contra cualquier otro Evangelio distinto del que él les ha predicado. Ap 14,1-5 presenta la imagen de aquellos «que siguen al Cordero dondequiera que va»; los que cantan delante de su trono «un cántico nuevo», «éstos son los que no se contaminaron con mujeres, pues son vírgenes... fueron rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero.»

Estas afirmaciones bíblicas, y principalmente el modelo de Cristo y de su Madre, la Virgen María, hicieron que se desarrollase en la Iglesia la institución de «las vírgenes», completamente extraña al judaísmo. Cipriano en sus cartas y Metodio de Olimpo en su *Banquete* trataron de la misma; Jerónimo, Agustín, Ambrosio y el papa Dámaso trabajaron con empeño en favor de la institución y escribieron grandes obras sobre «la virginidad» como ideal cristiano.

A partir del siglo IV, y al modo del bautismo y de la consagración sacerdotal, también las vírgenes entraban en la institución con su propio rito de consagración. Las grandes ideas fundamentales de dicho estado son:

a) Dejarlo todo por amor a Cristo y para seguirle *(pobreza).*
b) Seguir con todas las fuerzas al Verbo de Dios encarnado

y desplegar en ese seguimiento todas las energías del amor (amor, *entrega completa).*

c) Dejarse guiar en todo por la palabra de Dios *(obediencia).*

d) De este modo ser libre para la fecundidad suprema del amor en el *servicio de Dios;* bien se entienda ese servicio como alabanza divina (regla benedictina), como un amor a Dios cada vez mayor (reglas agustina y franciscana), como un servicio cada vez más generoso a Cristo Rey (constitución de los jesuitas) o de cualquier otro modo.

Desde el siglo XII este ideal de la Iglesia occidental se estableció con carácter obligatorio en el *celibato* para los sacerdotes, como servidores del altar, con lo que el carácter carismático de ese ideal se fue oscureciendo poco a poco. El himno de las bodas reales (Sal 45), así como el Cantar de los Cantares constituyeron siempre los grandes textos para este misterio de la vida cristiana. Pero lo importante y decisivo es que no haya que entender todas *estas realidades de la vida cristiana de un modo ascético o moral,* sino que reciben toda su vitalidad y significado de la inhabitación del Espíritu Santo, de la gracia del Espíritu en el hombre. El *ruaḥ Yahveh* incita al alma de la desposada con Dios.

El estado de virginidad sigue siendo una excepción en este mundo. Pero en razón de su origen sobrenatural — un llamamiento hecho por Dios: «Quien pueda entenderlo que lo entienda» (Mt 19,12) — y de su carácter escatológico («en Cristo») es expresión y signo de una concepción cristiana del mundo, que por estar conforme con la Escritura, y pese a su carácter paradójico para nuestra concepción natural del mundo, no puede ignorarse.

A la pregunta sobre el matrimonio vinculado al levirato judío (matrimonio entre parientes para dar descendencia al difunto), respondió Jesús: «Estáis en un error; ni conocéis la Escritura ni el poder divino, pues en la resurrección ni ellos ni ellas se casarán, sino que serán como ángeles de Dios en el cielo» (Mt 22,29s). Es, pues, el propio Cristo, quien señala el fundamento que hace posible ese estado extraordinario de vida de la virginidad: «el poder de Dios» (δύναμις τοῦ θεοῦ). Cabría también referirse a otro texto, donde el ángel de la anunciación (como an-

tiguamente Dios a Abraham, Gén 18,14) explica a María la razón que hace posible el nacimiento virginal: «Para Dios no hay ninguna cosa imposible» (Lc 1,37). Los monjes del siglo v (Nilo, Teodoro Estudita) han calificado repetidas veces la vida monacal, de acuerdo con su interpretación del texto de Mateo, como una «vida angélica» (βίος ἀγγέλικος).

Los textos de la Sagrada Escritura aducidos en este mismo párrafo pueden tal vez resultarnos parcialmente extraños. Pero quizás estas declaraciones sobre la «virginidad» y los «esponsales divinos» constituyan un valioso punto de partida para nuestra comprensión de la gracia; aquí gracia y carisma están unidos muy estrechamente y lo que percibimos como «antinatural» en tales exposiciones puede aclararnos lo que la gracia tiene de «sobrenatural» en cuanto acción realizada por Dios. «Pues mis pensamientos no son vuestros pensamientos ni mis caminos son los vuestros, dice el Señor. ¡No! sino que como el cielo se eleva sobre la tierra, *así mis caminos son más elevados que los vuestros y mis pensamientos* que vuestros pensamientos» (Is 55,8).

§ 18. *La justificación como participación en la vida trinitaria de Dios (amistad divina)*

LThK 3 (1959) 769-772: Einwohnung. — DSAM III (1957) 1370-1459: divinisation. — J. TRÜTSCH, *SS. Trinitatis inhabitatio apud Theologos recentiores*, Trento 1949. — P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes*, Roma ³1950. ID., *La gracia santificante*, Herder, Barcelona 1964 (bibl.). — DSAM III (1957) 489-500: Ami de Dieu. — Ibid. 500-529: Amitié. — ARISTÓTELES, *Ética a Nic.* VIII-IX. — ELRIDO DE RIEVAL, *De spir. am.* (PL 195, 650-702). — CASIANO, *Coll. 16 de am.* PL 49, 1011-1040. — R. EGENTER, *Gottesfreundschaft*, Augsburgo 1928. — PEDRO DE BLOIS, *De am. christ.*, PL 207, 871-958. — M. PAESLACK, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter philein, philia und philos in der LXX und im NT*, ThViat. 5 (1953) 51-142. — RGG III (1958) 1128-1132. 1789: Gottesfreunde. — LThK 4 (1960) 1104-1106: Gottesfreundschaft. — M. SCHEEBEN, *Die Kontroverse über die Formalursache der GK.* Ges. Aufs., ed. H. Schauf, Friburgo de Br. 1967, 196-302, bibl. 169ss. — H. MÜHLEN, *Der hl. Geist als Person*, Münster 1963. — J. M. ALONSO, *Relación de causalidad entre la gracia creada e increada en santo Tomás de Aquino*, RET 6(1946) 3-59. — Ch. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona ²1973, 191-252.

La justificación como filiación divina por medio de la comunión con Cristo y la inhabitación del Espíritu Santo (matrimonio con Dios) nos lleva, finalmente, al problema de las relaciones del hombre en gracia con la Santísima Trinidad. Una y otra vez el propio Cristo ha desarrollado expresamente las relaciones del hombre con él mediante la idea de sus relaciones personales con el Padre. En los Sinópticos dice: «A quien me confiesa delante de los hombres yo le reconoceré por mío delante de mi Padre celestial» (Mt 10,32s); y en el Evangelio de Juan establece un nuevo vínculo entre sus discípulos y su Padre: «Quien cree en mí no cree en mí sino en Aquel que me ha enviado; y quien me ve, ve a Aquel que me ha enviado» (12,44). «Las palabras que habéis oído de mí no son mías sino de Aquel que me ha enviado» (14,24). «El Padre os ama porque vosotros me habéis amado y porque habéis creído que yo he salido del Padre» (16,27). Pero es sobre todo en la oración sacerdotal donde se prolonga constantemente esta línea de *discípulos-Cristo-Padre* (17,6-8.19.22-24): «Yo estoy en ellos como tú, Padre, estás en mí (v. 23); Yo les he anunciado tu nombre y volveré a anunciárselo, para que el amor con que tú me amas esté en ellos y yo esté en ellos» (v. 26).

1. Hay sobre todo dos sentencias de Cristo que sugieren esta comprensión de la justificación como *una participación en la vida trinitaria de Dios.* A la pregunta de Judas Tadeo de por qué Cristo quería manifestarse a los apóstoles y no al mundo, responde Jesús: «Quien me ama conservará mi palabra, mi Padre le amará y vendremos a él y en él estableceremos nuestra morada» (Jn 14,23). Como el amor de Dios es el Espíritu (Rom 5,5), hay que referir este plural a las tres divinas personas. El autor de la II carta de Pedro escribe que, con la revelación del Padre, Cristo nos ha dado todo cuanto sirve a la vida (gracia) y a la piedad (vida de la gracia). «Mediante las cuales nos fueron gratuitamente concedidas las preciosas y máximas promesas, para que por éstas seáis partícipes de la naturaleza divina, después que hayáis escapado de la corrupción que hay en el mundo» (2Pe 1,4 θείας κοινωνοὶ φύσεως). Aquí desde luego la participación tiene un sentido escatológico (cf. 1,11); pero no se dice que tal estado no pueda empezar antes de la muerte.

Ahora bien la participación de la naturaleza divina significa comunión con la vida de la Trinidad, participación en las propiedades comunicables de Dios.

2. En la disputa acerca de su dignidad mesiánica, con motivo de la fiesta de la dedicación del templo, el propio Cristo pronunció esta afirmación: «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10,30); y como los judíos le reprochasen la blasfemia contra Dios porque «siendo un hombre se hacía Dios», les replicó con esta misteriosa sentencia bíblica: «¿No está escrito en vuestra Ley: Vosotros sois dioses? (Sal 81,6). Pues si la Escritura llama dioses a quienes fue dirigida la palabra de Dios...» (Jn 10,34s).

Ya desde el siglo II cuatro líneas de pensamiento teológico han intentado aclarar estos datos de la revelación:

a) El proceso se inicia tal vez con Orígenes de quien es la afirmación: «El Hijo de Dios se hizo hombre para que los hombres nos convirtamos en *hijos de Dios*» (cf. *Cristología).* Sobre todo desde las controversias cristológicas del siglo IV, esta idea se elabora hasta convertirse en el axioma de: *Dios se hizo hombre para que el hombre llegue a ser Dios* (Gregorio de Nacianzo, Agustín y otros).

b) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA se sirvió para la elaboración de estas doctrinas principalmente de la idea platónica de la *semejanza divina:* «La fuga del mal consiste en la semejanza más perfectamente posible con Dios» (ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν); «ser semejantes a Él equivale a ser justos y piadosos junto con una visión prudente» (δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως, *Teeteto* 176A).

Clemente de Alejandría ha llevado esta «semejanza con Dios» hasta una «conformación divina» (θεοειδής) y una «divinización» (θείωσις), fundándose sobre todo en el pasaje antes citado de Jn 10,34s. «De esta manera es posible que el gnóstico (el cristiano perfecto) se convierta ya en Dios mismo» *(Strom.* IV 149,8). «El alma desea ser Dios» (ibid. IV 113,3). «El que obedece al Señor y sigue la promesa que él le ha hecho se convertirá plenamente, a imagen del Maestro, en un Dios que camina en la carne» (ibid. VII 101,4; cf. 3,6; 95,2). Gregorio de Nacianzo y otros con-

tinuaron estas doctrinas. Tal «divinización» hay que entenderla como una relación nueva y personal con Dios «en Cristo».

c) Las especiales relaciones del hombre en gracia con Cristo y con Dios se describen como *una amistad con Dios,* de acuerdo con la sentencia bíblica. «Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando. Ya no os llamo siervos porque el siervo no sabe lo que hace su señor. Os he llamado amigos por haberos revelado todo lo que he oído de mi Padre» (Jn 15,14s). También se aduce en este sentido la afirmación de Pablo: «Ya no sois extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19s). Las grandes ideas que Aristóteles había desarrollado sobre los profundos secretos de la amistad humana *(Ética a Nicómaco* VIII-IX) y que Cicerón había reelaborado para el mundo latino en su *Laelius,* influyeron también aquí sobre todo desde el siglo XII, por obra del abad ELRIDO DE RIEVAL *(De spirituali amicitia:* PL 195,1650) y de otros continuadores, que dieron origen en el siglo XIV a la aparición de numerosas sectas (Rulman Merswin) como «los Amigos de Dios» en la Alsacia superior y los «Hermanos de la vida común» (Tomás de Kempis) en Renania.

Mientras que en la imagen antes mencionada de los «desposorios con Dios» se expresa sobre todo la comunión humana total con Dios, en la «amistad divina» se subraya principalmente la orientación común de intereses espirituales: *Omnis vis amicitiae est voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio (Laelius* IV, § 15). El noviazgo, como la amistad genuina —en oposición a la camaradería, que puede comprender a muchos estimulados por un objetivo externo común— se ciñe a dos personas; de ahí que la amistad divina se limite a «Dios y el alma» *(Laelius* V, § 20). La comunidad de valores, bienes e ideales crea la mayor unidad personal posible en fe y confianza, en lealtad y fidelidad. Justamente en razón del fundamento espiritual en que se apoyan se aúnan aquí la unidad suprema con la suprema libertad de las partes. Aquí la unidad y comunión no la crea la entrega amorosa (como en los esponsales), sino más bien la libertad en un ideal común.

d) La teología, sobre todo desde el Tridentino, ha analizado la doctrina de *la participación en la vida interna del Dios Tri-*

nidad, de la participación en el conocimiento y amor que Dios se tiene a sí mismo en el Logos y en el Pneuma, y ha estudiado las propiedades divinas — principalmente las propiedades positivas de la vida de Dios: bondad y misericordia, sabiduría y fidelidad — en las que el hombre puede tener parte y asemejarse así a Dios.

En este sentido Vázquez pensó en un influjo de Dios en el hombre de carácter causal, mientras que Suárez hablaba preferentemente de una participación objetivo-psicológica. En nuestro tiempo M. De Lataille (RSR 18 [1928] 253-268) asigna a la inhabitación de la Trinidad el valor de causa formal de la vida de gracia del hombre. En la controversia acerca del significado de la gracia justificante en el decreto del concilio Tridentino, que ha enfrentado sobre todo a Granderath S.I. y a M. Scheeben, éste último sostenía que la gracia sola no era la forma (en sentido tomista), sino que junto con la gracia está la inhabitación del Espíritu Santo y de la Trinidad toda como causa y fundamento de la justificación y santificación del hombre, según el referido decreto del concilio de Trento. Ya los grandes teólogos *fanciscanos de finales del* XIII (Eustaquio de Arras, Pedro de Falgario, cf. Auer I 107s) habían postulado la inhabitación del Espíritu Santo como acompañamiento de la gracia, según la palabra del Señor en el Apocalipsis: «Mirad que vengo presto y mi recompensa está conmigo» (22-12). Pero fueron sobre todo *los místicos* (Juan de la Cruz) los que entendieron la vida de gracia como una participación en la vida de la Trinidad o como la inhabitación de Dios en nosotros, con lo que la fe, la esperanza y la caridad alcanzaban una profundidad extraordinaria (Ruysbroek).

Desde el punto de vista de la historia de la salvación Pablo ha expresado la común intervención del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en nuestra gratificación en este pasaje de despedida y buenos deseos dirigido a los Corintios: «La gracia del Señor Jesucristo (que él nos ha merecido con su redención) y el amor de Dios (en su elección y predestinación eterna) y la comunión del Espíritu Santo (que habita en nosotros por la gracia bautismal) sea con todos vosotros» (2Cor 13,13).

§ 19. *Las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad y las virtudes morales sobrenaturales como efecto y forma de la gracia santificante*

ThW VI (1959) 174-230: πιστεύω. — ThW II (1938) 515-530: ἐλπίς. — ThW I (1935) 20-55: ἀγαπάω. — FR. TILLMANN, *Kath. Sittenlehre* IV, 1, Düsseldorf 1935, 58-183: las tres virtudes teologales. — E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im NT*, Friburgo de Brisgovia 1940. — TH. SOIRON, *Glaube, Hoffnung und Liebe*, Ratisbona 1934. — J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas*, Roma 1964.

Fe: J. AUER, *Glaube, Gewinn — Risiko*, Tréveris 1968 (bibl.). — W. KÜMMEL, *Der Glaube im NT, eine kath. und ev. Deutung, Heilsgeschehen u. Gesch.*, Marburgo 1965, 67-80. — DThC VI (1920) 55-514. — DSAM V (1964) 429-630. — LThK 4 (1960) 913-931 (bibl.). — RGG II (1958) 1586-1611 (bibl.). — ScrM 3(1973) 95-147. — Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1970. — M. D. CHENU, *La fe en la inteligencia*, Estela, Barcelona 1966.

Amor: DSAM II (1953) 507-691. — DThC II (1905) 2217-2266: charité. — LThK 6 (1961) 1031-1039; 1043-1045: Gottesliebe. — RGG IV (1960) 361-369. — VIKTOR WARNACH, *Agape*, Düsseldorf 1951. — ScrM 1 (1972) 114-133.

Esperanza: DThC V (1913) 605-676: espérance. — DSAM IV, 2 (1961) 1208-1233: *espérance*. — LThK 5 (1960) 416-424 (bibl.). — RGG III (1959) 415-420. — SacrM 2 (1972) 792-803. — F. KERSTENS, *Der Hoffnungscharakter des Glaubens*, Maguncia 1969. — J. PIEPER, *Esperanza e historia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968. — A. ROYO MARÍN, *Teología de la esperanza*, BAC, Madrid 1968. — J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona [2]1974.

R. P. GAUTHIER, *Magnanimité*, París 1951. — LThK 3 (1959) 1245-1250: ev. Räte. — RGG II i1958) 785-788: ev. Räte (crític.). — LThK 3 (1959) 223-226: Demut. — LThK 1 (1957) 878-887: Armut. — Cf. bibl. *Das Buch von der geistlichen Armut von Johannes Tauler*, ed. P. H. Denifle, Munich 1877. — LThK 5 (1960) 1213-1219: Jungfräulichkeit. — NCE XIV (1967) 701-704. — LThK 4 (1960) 601-606: Gehorsam. — RGG II (1958) 1263-1265. — NCE X (1967) 605-606. — A. WEBER, *Das Problem von Befehl und Gehorsam in d. Kirche*, Einsiedeln 1964; ADR. V. SPYER, *Das Buch vom Gehorsam*, Einsiedeln 1966. — B. HÄRING, *Los religiosos del futuro*, Herder, Barcelona [2]1974.

I

Aunque la gracia es don de Dios y, hablando en el terreno de las causas, siempre llega desde fuera, penetra, sin embargo, tan profundamente en el interior del hombre que le convierte en una nueva criatura (2Cor 5,17). Esto se evidencia sobre todo cuando la revelación nos presenta como efectos (y formas) de la gracia en nosotros las posturas fundamentales delante de Dios, que con ideas y lenguaje naturales llamamos virtudes (ἀρετή *virtus).* Es Pablo principalmente quien habla repetidas veces de tres virtudes que la Iglesia continuará uniendo en su predicación: fe, esperanza y caridad (y que la tardía edad media llegó incluso a identificar con tres mártires: Fides, Spes, Caritas). Se llaman virtudes *sobrenaturales* porque las otorga Dios en el bautismo y sólo son posibles con la gracia divina, sin que pueda el hombre alcanzarlas por sus *propias fuerzas ni conservarlas con su esfuerzo personal. Se llaman* virtudes *teologales* porque se refieren de manera exclusiva a Dios no sólo en cuanto causa primera *(causa efficiens),* sino también como objeto *(obiectum materiale:* divinización), contenido y fin *(obiectum formale).*

1. El lugar clásico para las tres virtudes teologales es Rom 5,1-5: «Así pues, habiendo sido justificados por la *fe,* tenemos paz de cara a Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien asimismo hemos logrado entrada, mediante la fe, a esta gracia en la que nos mantenemos y nos ufanamos con la *esperanza* de la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos también en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la constancia; la constancia, una virtud probada; la virtud probada, esperanza; y la esperanza no defrauda porque el *amor* de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.» Habría que añadir la conclusión del himno a la caridad, de Pablo: «En resumen, perduran la fe, la esperanza y la caridad, las tres; pero la mayor de ellas es la caridad» (1Cor 13,13).

a) El orden original de este ternario se encuentra en la I carta

de san Pablo a los Tesalonicenses: «Recordamos en presencia de nuestro Dios y Padre vuestras obras en la fe, el esfuerzo de vuestra caridad, la constancia de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo» (1Tes 1,3). «Permanezcamos en estado de alerta, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad, y del yelmo de la esperanza en la salvación» (ibid. 5,8). El sentido de esta sucesión es el siguiente: al comienzo está la fe que actúa por medio de la caridad (Gál 5,6); a las dos se les une la esperanza como actitud fundamental de los primeros cristianos. Sólo en Rom 5 adquiere este ternario su nuevo «ordenamiento histórico-salvífico»: la fe abraza en el espíritu el objetivo, la esperanza se esfuerza y afana por conseguirlo; pero ese objetivo no se deja alcanzar, sino que necesariamente es don del amor de Dios que se nos da con el Espíritu Santo (cf. A. STEINMANN, *Brief an die Thessaloniker*, Bonn 1935, pág. 26).

b) El *origen* de este ternario no está ciertamente en la doctrina mistérica de Porfirio, como pensó Reitzenstein. En Pablo el origen se encuentra más bien en el esquema de la historia de la salvación que se actualiza y afianza con el ternario Padre-Hijo-Espíritu Santo, decisivo en la historia de la salvación (el Padre ha enviado al Hijo para nuestra redención; el Hijo ha enviado desde el Padre al Espíritu Santo en favor de la Iglesia), pues el esquema trinitario es cada vez más importante en el pensamiento teológico de las cartas paulinas. Al mismo tiempo, mediante esta triple actitud fundamental del cristiano, se robustece su inserción en el pasado (fe en la revelación y en la promesa), en el presente (amor como un hecho existencial) y en el futuro (esperanza en el cumplimiento de las promesas).

Agustín hizo de este ternario el esquema introductorio para su *Enchiridion* y Tomás de Aquino estructuró su moral de acuerdo con este esquema.

c) Estas tres virtudes se denominan *virtudes infusas* en consonancia con Rom 5,5: «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.» De acuerdo con este texto, Tomás de Aquino ha visto en todas las virtudes cristianas un don de la gracia divina, y por ello define simplemente así la virtud en sentido cristiano: *Virtus est bona*

qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur (ST I-II q. 55 a. 4).

d) Las tres virtudes teologales *están intrínsecamente unidas* y con su acción conjunta edifican constantemente la nueva existencia cristiana a base de las actitudes fundamentales o virtudes cristianas:

La *fe* viene por eso calificada de *virtutum gratuitarum regula et auriga* — regla y auriga de las virtudes de la gracia — (BUENAVENTURA, *Sent. Com.* III d. 23), porque tanto el orden objetivo como subjetivo, la regulación activa como la receptiva, proceden de esta virtud. En expresión moderna podríamos denominarla «cibernética» puesto que acompaña y determina el propio programa subjetivo y la actividad humana, relacionando continuamente entre sí, activa y receptivamente, los conocimientos y confesiones de fe que van apareciendo en el decurso de la historia.

El *amor* se define como *forma omnium virtutum* (PEDRO LOMBARDO, *Glossa maior,* PL 191,1324), porque las vincula de modo particular con el principio y objeto de las virtudes sobrenaturales, con Dios. Esta forma puede entenderse en un sentido tomista como algo que sobreviene a las otras virtudes o más bien en el sentido moderno de forma interna de las mismas. Hoy podría traducirse como «principio vital» de las virtudes sobrenaturales.

La *esperanza,* que durante la edad media recibió un tratamiento más bien psicológico, ha recuperado en los tiempos modernos una consideración existencial dentro del marco de la historia de la salvación y se la ve como la actitud fundamental de la existencia escatológica del cristiano en el mundo. Desde un punto de vista profano, la esperanza se convierte así en «principio del progreso espiritual», por cuanto que es ella de modo muy particular la que abre y prolonga continuamente a la historicidad de la existencia terrena y cristiana las fuerzas constantes que laten en la fe y en el amor. Vamos a estudiar por separado estas tres virtudes teologales en cuanto que se denominan gracia o fruto de la gracia.

2. *La fe.*

a) En sentido religioso la fe es un hecho y actitud humana total frente a Dios o lo divino; como tal sólo es posible con la

gracia de Dios. Al mismo tiempo es una respuesta a la palabra de Dios, un abrirse frente a la revelación divina, una réplica amorosa al amor que Dios nos tiene, la aceptación de Dios que viene hasta nosotros y la entrega total al Dios que habita en nosotros. Lo que ya Agustín había bosquejado, se convierte en la primitiva edad media en esquema introductorio de la fe: *Credere Deum esse* (objeto del entendimiento), *credere Deo* (objeto de la *mens* o sentimiento), *credere in Deum* (objeto de la voluntad y de la persona).

Aunque el *credere Deum esse* en cuanto firme convencimiento de la existencia de Dios como Dios creador superior a todo lo creado, sea formalmente una gracia, el contenido de esa fe *(materialiter)* puede derivar del pensamiento y ser, como *fides informis* en sentido general, una virtud humana, *rectificans potentiam rectitudine iustitiae et vigorans eam circa opus difficile* (BUENAVENTURA, *Sent. Com.* III 23 a. 2 q. 1).

El carácter gracioso de la fe destaca todavía con más fuerza si bajo la misma consideramos preferentemente el *credere Deo,* la confianza en Dios. Si en el caso anterior lo que más se necesitaba era la luz de Dios, aquí lo que se precisa sobre todo es la fuerza divina para mantenerse voluntariamente firme en algo que no se posee y que no se ve, sino que simplemente se espera. La fe es ciertamente un aferrarse a verdades y realidades que sobrepasan nuestro pensamiento, y en las que éste no llega, por consiguiente, a su final, a la evidencia, mediante razonamientos y conclusiones lógicas; asiente más bien a la realidad sobrenatural, aun sin haber concluido el proceso mental. Por eso AGUSTÍN dice que la fe es un *cogitare cum assensione (De praed. sanct.* c. 2 n. 5, PL 44,963). La carta a los Hebreos (11,1) compendia estos dos primeros elementos en su famosa definición de la fe: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* la fe es un mantenerse firme en cosas que todavía no se poseen, sino que simplemente se esperan y una prueba de lo que no se ve ni aparece.

Donde más profundamente aparece el carácter peculiar de la fe es en el *credere in Deum.* «Creer» no es sólo un aferrarse a una verdad, ni sólo un aferrarse a un bien esperado, sino más bien una relación personal con Dios — una comunión de vida con Dios —, y hoy, desde luego, como «fe cristiana», en, por y con Cristo.

La fe es una *comunión de pensamiento con Cristo:* pero no en el sentido de que el objeto mental de Cristo y el mío sean el mismo sin más ni más. Se trata de que mi propio pensamiento participe en el pensamiento de Jesús. Por la fe Cristo habita en nuestros corazones (Ef 3,17); la fe cautiva nuestro pensamiento en la obediencia a Jesucristo (2Cor 10,5). Aquí tiene su base la gran luz de que hablan repetidas veces los padres griegos, especialmente a propósito de la gracia bautismal. El evangelista Juan une frecuentemente en su lenguaje «fe y conocimiento» (creer y saber). Pero esa luz no es una luz propia del hombre, sino una participación en la luz de Dios, y por lo mismo es plena y totalmente gracia, no acción ni realización personal. *Et in lumine tuo videbimus lumen* (Sal 36,10). Y como Dios es infinito, esa luz para nosotros los hombres es al mismo tiempo oscuridad. Mas en esa luz divina se le aparece también al hombre la realidad de Dios con nueva fuerza y grandeza; de ahí que el aferrarse a las realidades creídas lleve anejas una alegría y fidelidad íntimas y siempre renovadas.

Esta vivencia de fe interpreta siempre a través del misterio de la «cruz» las experiencias del mundo, la condición pecadora y la debilidad al igual que la injusticia. De ahí que la fe sea para el hombre tanto una alegre posesión como un riesgo siempre nuevo. Pero lo más importante de la fe, su raíz y su corona (PRZYWARA, *Augustinus — Liebe* 4s) es el amor a Dios, el amor que «todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1Cor 13,7), el amor que aquí ya no es un amor humano, sino el amor que Dios nos otorga para que le amemos. El Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad y el Amor personal de Dios, el Espíritu fianza de nuestra felicidad, ha sido derramado en nuestros corazones con el amor (Rom 5,5) y es la corona de nuestra fe. En el Espíritu Santo nuestra fe se hace «gracia». El objeto es sobrenatural, y sobrenaturales son el acto, el motivo y el fin; todo en él es «gracia» (ThW IV 174-230).

3. *El amor.*

El amor como puro amor de Dios es gracia de Dios de un modo muy particular (Rom 5,5: «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado»).

Auer-Ratzinger V. 10

El amor a Dios sólo puede ser un amor sobrenatural, y no sólo en razón del objeto: si el amor de Dios ha de estar en nosotros, tienen que convertirse en sobrenaturales también las actitudes fundamentales del amor natural. San BERNARDO respondía a la pregunta de por qué y cómo se debe amar a Dios: *Causa diligendi Deum Deus est; modus: sine modo diligere* (PL 182,974).

El natural *amor concupiscentiae* debe ser superado o transcendido en el Espíritu Santo, tiene que participar en el amor divino y purificarse de su egoísmo natural. La inclinación y el deseo del amor natural tienen que ser informados sobrenaturalmente para trocarse en un amor auténtico, personal y libre.

El afectivo *amor complacentiae* tiene que ser superado porque se trata de un bien infinito, que ya no arrastra al amor natural a la complacencia, sino que más bien desata el temor; sólo con la fuerza de la confesión de fe sobrenatural es posible conocer este bien infinito como objeto del anhelo supremo. Con ello el «eros» natural queda purificado de su egoísmo.

Pero es sobre todo el amor personal de amistad *(amor amicitiae)* el que se purifica con el amor de Dios y alcanza orden sobrenatural. Así como de parte de Dios este lado del amor es un amor que se inclina, eleva y exalta *(caritas* = ἀγάπη), así por parte del hombre tiene que ser la respuesta un amor puro que se entrega de lleno. El comienzo de todo amor cristiano es el amor de Dios a nosotros, el amor con que Dios nos ha amado cuando todavía éramos pecadores (Rom 5,8), y con el que tanto nos amó que entregó a su Hijo unigénito, a fin de que cuantos creen en él no se pierdan, sino que tengan la vida eterna (Jn 3,16). Es sobre todo Juan quien en su I carta desvela este misterio del amor divino: «Amados, amémonos los unos a los otros porque el amor procede de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor... si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha alcanzado en nosotros su perfección. En esto conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu... Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1Jn 4,7-16).

En este amor hunde sus raíces la fe, no sólo como un aferrarse

a Dios, sino como un conocimiento de Dios: «...lo que el ojo no vio, ni escuchó el oído, ni subió al corazón del hombre, cuanto Dios preparó para quienes le aman... a nosotros nos lo reveló por medio del Espíritu. El espíritu, en efecto, todo lo escudriña, hasta las mismas profundidades de Dios» (1Cor 2,9s). El amor, que opera en nosotros por el Espíritu Santo, nos va transformando cada vez más en la imagen de Cristo: «Y todos nosotros, no teniendo velo sobre el rostro, reflejando como espejos el esplendor del Señor, nos transformamos en su misma imagen, de esplendor en esplendor, conforme a la acción del Señor que es espíritu» (2Cor 3,18). Por consiguiente, el verdadero amor de Dios es siempre una participación en el amor de Dios mismo. Por ello implica en un sentido genuino una *unio cum Deo* y una *mutua adhaesio cum Deo.* Con razón afirma san Bernardo que el cuarto grado del amor, es decir, amarnos a nosotros mismos por amor de Dios, sólo nos es posible a los hombres después de la resurrección (PL 182,989s).

La edad media desarrolló dos conceptos del amor totalmente distintos: la escuela de Abelardo y los cistercienses del siglo XII hablan de un *amor extático,* entendiendo por él la actitud fundamental, personal y existencial del hombre. Hugo de S. Víctor, Bernardo de Claraval, el Pseudo-Dionisio Areopagita y más tarde santo Tomás de Aquino piensan más bien *el amor* como una fuerza *natural y física.*

En todo caso, al amor de Dios se le une la *industria,* el celo por todo lo que se refiere a Dios, una impaciencia por la que siempre se ve lo que falta a la causa de Dios en este mundo (cf. Jn 2,17: «El celo de tu casa me consume»).

Desde esta visión del amor divino hay que entender *el gran mandamiento del amor* (Mc 12,28-34 = Dt 6,4s) que exige amar a Dios con todo el corazón (καρδία = en sentido personal), con toda el alma (ψυχή = todas las fuerzas vitales: voluntad, inteligencia y sentimiento) con toda la mente (διάνοια = todas las energías del espíritu que piensa y comprende) y con todas las fuerzas (ἰσχύς = con toda la intensidad existencial). A causa de la profunda correspondencia entre Dios y el hombre y en razón de la imagen divina que hay en cada hombre, este mandamiento del *amor a Dios* comprende también el mandamiento de *amor universal al prójimo*

(Lc 10,25-37): parábola del buen samaritano; Jn 15,12s; 17,22s; 1Jn 4,7). El carácter sobrenatural de este amor cristiano al prójimo se pone de relieve principalmente en el mandamiento del *amor a los enemigos* (Mt 5,43-48).

La traducción de esta *caritas*, fruto de la gracia, a nuestra vivencia humana del *amor*, sigue siendo tarea nuestra. Mas no es posible llevarla a término por un camino positivo: con nuestro esfuerzo personal nosotros no podemos vivir un amor sobrenatural. Esa tarea hemos de realizarla más bien de un modo negativo, en cuanto que debemos purificar y ordenar cada vez más *el amor al mundo y a nosotros mismos:* «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno amare al mundo, no está en él el amor del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la vida de ostentación, no procede del Padre sino que procede del mundo. El mundo pasa y también su concupiscencia; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (1Jn 2,15-17; cf. Sant 4,4). La razón de esta actitud es la sentencia de Juan: «Sabemos que somos de Dios y que el mundo entero yace bajo el poder del maligno» (1Jn 5,19).

Sólo cuando es grande el amor a Dios se hace puro y transparente el amor al prójimo. Sólo cuando tenemos un auténtico amor a Dios y al prójimo, un amor fruto de la gracia y sobrenatural, es cuando adquiere en nosotros sitio y forma *el auténtico amor al mundo*, el amor al mundo criatura de Dios. Sólo así puede hablarse *de nobilitate creaturarum* (MARQUARD DE LINDAU, † 1392), de tal modo que las magnificencias de este mundo no sólo no nos separan de Dios, sino que más bien nos incitan a la alabanza, a la gratitud y al amor de Dios (cf. ThW I 20-55: ἀγαπάω [Quell, Stauffer]). Este genuino amor al mundo nos concede incluso espacio y tiempo para el *vacare Deo* (Sal 45,11 [Vulg.]; 1Cor 7,5; 2 Crón 31,4) en medio de este mundo. «Un cristiano no tiene potestad (ἐξουσίαν) sobre sí mismo, sino que está a disposición (σχολάζει) de Dios» (IGNACIO, *Ad Polycarpum* 7,3).

4. *La esperanza*

En la escatología (véase vol. VIII) hablaremos de la esperanza como fundamento de la vida cristiana. Aquí sólo vamos a re-

ferirnos a unos puntos que reflejan el carácter sobrenatural de esta virtud.

La esperanza cristiana es en nosotros una postura sobrenatural, porque su objeto, *la salvación eterna,* es una realidad plenamente sobrenatural (el futuro absoluto del hombre); porque la captación de ese objeto sólo es posible en la fe, y en consecuencia por virtud de la gracia; porque la esperanza como postura descansa exclusivamente sobre nuestra *unión mística con Cristo.* Porque sólo en Cristo es posible superar el tiempo de espera de este mundo; en Cristo poseemos ya la fianza de la gloria futura: «Cristo en medio de vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,27). En Cristo se superan también los padecimientos de este mundo: «Tengo para mí que los padecimientos del tiempo presente no guardan proporción con la gloria venidera que ha de manifestarse en nosotros. La espera ansiosa de la creación anhela la revelación de los hijos de Dios» (Rom 8,18s).

La esperanza es una postura sobrenatural en razón también de que *es don del Espíritu Santo.* «¡Que el Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz por la fe, a fin de que reboséis de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (Rom 15,13).

Los grandes textos de la esperanza son: Rom 8,18-27(39); 2Cor 4,14-5,10; Col 1,24-29. «Porque hemos sido salvados en esperanza; ahora bien, esperanza que se ve ya no es esperanza, pues ¿cómo se va a esperar aquello que se ve? Por el contrario, si esperamos lo que no vemos lo estamos anhelando con constancia» (Rom 8,24s).

La esperanza abre la fe al *futuro* y vincula el amor a la realidad de *este mundo.* En la esperanza la fe encuentra una nueva salida, y en la esperanza descubre el amor la medida adecuada de temor de Dios, sin el cual no es posible en este mundo un genuino amor de Dios. La esperanza es a la vez centro y puente entre la reverencia contenida y la entrega amorosa, entre la lejanía que abruma a la persona y la proximidad que busca la unión esencial poniendo en peligro a la misma persona; entre el pesimismo que lucha con la soledad y el aislamiento y el optimismo que amenaza con perderse refugiándose en un tú extraño; entre el pensamiento que ha de enfrentarse con el misterio, y la voluntad a la

que nada le parece imposible. Sobre todo en los últimos tiempos la esperanza ha sido abordada y concebida bajo nuevas formas, tanto desde las posiciones del existencialismo (GABRIEL MARCEL, *Homo viator)* como el marxismo (ERNST BLOCH, *Prinzip Hoffnung*, 2 vols. 1962) y de un escatologismo absolutista (J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, Munich 1964). «Podría decirse que la esperanza es por esencia la disponibilidad de una alma, que ha penetrado lo bastante dentro en una experiencia comunitaria como para poder, contra la oposición de la voluntad y del conocimiento, realizar aquel acto transcendental por el que afianza la duración vital, de la que es a la vez prenda y comienzo aquella experiencia» (G. Marcel, pág. 87).

II. Las virtudes morales sobrenaturales

Las virtudes morales sobrenaturales son, como todas las virtudes morales, asunto primordial del hombre. Se las llama sobrenaturales porque en su origen y su formación tiene que intervenir poderosamente la gracia. Mencionaremos aquí solamente las virtudes de religión, humildad, virginidad y, en conexión con ellas, los consejos evangélicos.

1. *La virtud de la religión*

TOMÁS DE AQUINO califica a la virtud de la religión como la suprema virtud moral (ST II-II q.81 a.6). Según sentencia del propio Jesús, la religión como virtud cristiana tiene que alinearse entre las virtudes teologales: «Llega la hora, y ya está aquí, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad. Ésos son los adoradores que busca el Padre. Dios es Espíritu, y quienes le adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad» (Jn 4,23s). Este «en espíritu y en verdad» en el sentido joánico sólo puede entenderse como «acción en la gracia especial de Cristo», que se ha hecho para nosotros los hombres «Espíritu» (2Cor 3,17) y «verdad» (Jn 14,6).

Sobre todo «la adoración y el sacrificio», como actos supremos de la virtud de la religión, son obra de la gracia: la adoración

cristiana es adoración al Padre en el Espíritu de Cristo, y el sacrificio cristiano es una participación en el sacrificio personal de Cristo. Ello no quiere decir que las facultades y virtudes naturales no puedan servir de fundamento a esta actitud cristiana. Sin embargo, la «ley del pecado» (Rom 7,23), bajo la que se encuentra el hombre sin la gracia, requiere precisamente la gracia como elemento necesario para esos actos de religión. Lo cual quiere decir que los cristianos no sólo tienen que esforzarse por alcanzar la oración y la piedad, sino que deben pedir además la gracia de la oración y del sacrificio piadoso. «Si el Señor no construye la casa, en vano se esfuerzan los albañiles» (Sal 127,1; cf. ThW VI [1958] 759-762: Greeven: προσκυνέω).

2. *La virtud de la humildad*

La virtud de la humildad *(humilitas:* ThW VIII [1960] 1-27: Grundmann: ταπείνοσις) en sentido cristiano, de la que dice Tomás de Aquino que no es simplemente la modestia humana, sino que en definitiva sólo es posible cuando se fundamenta en la recta relación con Dios, es una virtud moral sobrenatural. *Principium et radix (humilitatis) est reverentia quam quis habet ad Deum* (ST II-II q. 161 a. 6). Bajo los distintos «grados de humildad», tal como los establecen Casiano y san Benito (10 grados), Basilio o Bernardo (12 grados), no sólo se esconden diversos estados humanos, sino que laten siempre distintos grados de fe y de amor humanos. El fundamento esencial para la postura radical de la humildad cristiana hay que buscarlo en los tres grandes misterios de la religión cristiana:

a) en el misterio de *la creación:* el hombre con todo lo que es y tiene es siempre una criatura delante de su Creador. «¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido ¿por qué te jactas cual si no lo hubieras recibido?» (1Cor 4,7).

b) En el misterio de *la condición pecadora* del hombre, porque aun cuando no tengamos conciencia de ningún pecado, delante de Dios no somos más que pecadores. «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros» (1Jn 1,8). «Verdad es que nada me reprocha la conciencia, mas no por eso quedo justificado, porque quien

me juzga es el Señor» (1Cor 4,4); «la fuerza (de Dios) logra su culminación en la flaqueza (del hombre) (2Cor 12,9).

c) En el misterio de que *todo es gracia:* «Por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia hacia mí no se ha frustrado» (1Cor 15,10). Para el humilde Dios lo es siempre todo, y desde esta postura de cara a Dios ordena también sus relaciones con el prójimo. La genuina relación con estos tres misterios cristianos es un don divino, una gracia de Dios que ordena también sus relaciones con el prójimo. La genuina relación con estos tres misterios cristianos es un don divino, una gracia de Dios que debemos impetrar.

3. *Las virtudes de la magnanimidad y de la gratitud cristiana*

La humildad cristiana no sería saludable en la vida del hombre si al mismo tiempo no estuviese sostenida por una auténtica magnanimidad cristiana (*magnanimistas:* CICERÓN, *De off.* I 52), que tiene una opinión elevada de Dios y del mundo del más allá, independientemente de las experiencias mundanas y vitales. Así como «la conciencia de sí mismo» es un atributo del hombre sano, de igual modo pertenece a la auténtica vida cristiana un genuino «gloriarse (καυχᾶσθαι). jactancia que no se apoya ciertamente en el propio yo o en las realizaciones personales, sino que es un gloriarse en Dios (Rom 2,17; 5,11; 1Cor 1,31; 2Cor 10,17), a quien el hombre se lo debe todo; es un gloriarse de la propia debilidad frente a la grandeza de Dios (2Cor 11,30; 12,6-9), un gloriarse en las tribulaciones por causa de Cristo (Rom 5,3) o en la cruz del Señor (Gál 6,14) para que así se manifieste con más fuerza la grandeza divina. La magnanimidad cristiana se fundamenta en la «esperanza» cristiana, que mira al futuro y todo lo espera de Dios. Esa magnanimidad cristiana es una gracia divina, que incluye la gracia de la humildad y que actúa en el hombre como fruto de esta misma humildad.

4. *La virtud de la virginidad*

Debemos mencionar también aquí la virtud auténticamente cristiana de la virginidad, cuya esencia primordial no es la renuncia, sino la entrega total y permanente a Dios (cf. § 17,6). Esta

virtud sólo puede comprenderse como virtud cristiana desde ese orden sobrenatural y con la gracia de Dios. Sin esa relación se convertiría en una disminución humana. Dios no es tan sólo el fin de esta postutra vital, que bajo tales *formas únicamente* ha sido posible en el cristianismo; Dios es también su contenido y fundamento. Clemente de Alejandría *(Strom.* VI 9) presenta al gnóstico —que es el cristiano perfecto— como un hombre virgen. Orígenes *(In Mt* 14,25; *De or.* 9,2) destaca sobre todo la conexión entre virginidad y libertad para vacar a la oración y al servicio divino. Atanasio, Ambrosio, Jerónimo, Macario y otros subrayan la importancia de esta actitud fundamental para el acercamiento del hombre a Dios. *Vacare Deo* es lo que da sentido a esta postura (1Cor 7,32.34), cuyo origen está en la gracia de Dios (cf. Lc 1,28: «Bendita tú, la llena de gracia, el Señor está contigo», palabras con las que el ángel saluda a María y en las que tiene su origen la virginidad como actitud cristiana).

5. *Los consejos evangélicos*

Hay que mencionar aquí los tres consejos evangélicos que poco a poco se han convertido en el fundamento de los llamados «votos monásticos»:

pobreza (Mt 19,21: «Ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y ven después y sígueme»; cf. Act 2,45; Mt 5,3);

virginidad (1Cor 7,25ss; 2Cor 11,2s);

obediencia (Mt 16,24): la obediencia cristiana es una participación en la obediencia de Cristo al Padre. La obediencia, en cuanto virtud cristiana y como obediencia religiosa, es distinta de la obedicencia moral a la autoridad humana. Es un don o gracia de Dios por el que el hombre puede renunciar libremente a su autonomía de un modo distinto de como podría hacerlo un hombre en virtud de la moral natural. La fe ve unas dimensiones del mundo y de la historia que la sola razón no logra comprender (Mt 7,21; 12,50; Ef 6,6).

Estas tres posturas radicales se consideraron desde la edad media —que se apoyaba en la autoridad del papa Gregorio Magno *(In Ezechielem hom.* II 8,18)— como fundamento de los votos monásticos. Pero no son más que medio para la perfección,

no la perfección misma, y su medida de valor está precisamente en el amor a Dios que late bajo ellos (cf. BERNHARD MARTIN, *Die neunfache Form der Aszese,* GuL 22 [1949] 37-71; sobre la obediencia monacal: H. KRAUSS, ibid. 39 [1966] 252-264).

6. *Las virtudes cardinales*

De algún modo, las virtudes naturales, tales como las cuatro cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza (cf. JOSEF PIEPER, *Das Viergespann),* se convierten también para los cristianos en algo nuevo, por cuanto que desde su imagen del mundo, configurada por la fe, encuentran nuevas motivaciones a las virtudes naturales e intentan vivir una vida nueva desde su existencia escatológica, sostenida por la esperanza y apoyada en la fuerza sobrenatural del amor a Dios y al prójimo.

§ 20. *Los dones del Espíritu Santo como frutos de la justificación y formas de la gracia*

DSAM III (1957) 1579-1641: Dons du S. Esprit. — LThK 4 (1960) 478-480 (bibl.). — DSAM III (1957) 1222-1291: Discernement des esprits. — SacrM 2 (1972) 826-830. — M. BROX, *Zeuge und Martyrer,* Munich 1961. — LThK 4 (1960) 398-405: Frömmigkeit. — JOACHIM BECKER SSCC, *Gottesfurcht im AT,* Roma 1965. — J. HASPECKER SJ, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach,* Roma 1967. — G. M. CERTO OP, *De timore dei iuxta doctrinam scholasticorum,* Roma 1940. — H. SCHLIER, *Brief an die Galater,* Gotinga [12]1962; 255-263 (frutos del Espíritu). — G. SCHNEIDER, *Carta a los Gálatas,* Herder, Barcelona 1967. — J. H. NIKOLAS, *Les Profondeurs de la grâce,* París 1969, 87-229. — J. A. DE ALDAMA, *¿Habló el concilio Tridentino de los dones del Espíritu Santo?,* EE 20 (1946) 241-244. — ID., *La distinción entre las virtudes y dones del Espíritu Santo en los siglos* XVI *y* XVII, Gr 16 (1935) 562-576. — M. FERREIRO, *Naturaleza de los dones,* RET 1945. — M. GÓMEZ, *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación,* EE 1935. — M. M. PHILIPON, *Los dones del Espíritu Santo,* Balmes, Barcelona 1966.

Es precisamente la doctrina sobre los dones del Espíritu Santo la que nos muestra los límites con que se topa el intento humano de ver al hombre sólo como un ser moral (cf. antropología de Kant), y la que nos enseña que el fundamento de toda compren-

sión cristiana del hombre es la idea de creación, en la que se incluye la idea de la gracia.

1. El Catecismo Romano dice que se dan también los siete *dones del Espíritu Santo* como secuela de la gracia santificante. La doctrina de estos siete dones entronca con el vaticinio de Is 11,1, según el cual vendrá sobre el Mesías el Espíritu con sus siete dones (en el texto hebreo los dones mencionados son 6, mientras que en el griego aparecen 7). Como la vida cristiana es una «vida en Cristo», estos dones del Mesías pertenecen también esencialmente al cristiano.

En cuanto dones podemos compararlos de distintas formas con las virtudes:

Mientras que las virtudes son cualidades más duraderas, los dones del Espíritu aparecen más bien como mociones espontáneas que inclinan al hombre a acciones mayores (Tomás de Aquino).

Si las virtudes pueden equipararse a los talentos del hombre, los dones del Espíritu podrían compararse con el genio (Hermann Schell), las virtudes podrían compararse al remo con cuya ayuda el hombre hace avanzar la barca, en tanto que los dones del Espíritu se asemejarían más bien al viento que sopla donde quiere y que, hinchando las velas, hace también que la barca avance (Rudolfs Graber).

El secreto fundamental de todos los dones del Espíritu es que son dones divinos que se encarnan en nuestro mundo terrestre.

2. Detallando más, he aquí el contenido de los distintos dones del Espíritu Santo:

a) El don de *sabiduría (sapientia — σοφία — hoqmah):*

Cuando la Sagrada Escritura habla de este don del Espíritu, casi siempre hace ver la oposición entra la sabiduría terrena y la sabiduría divina; así, principalmente Sant 3,13-18 y 1Cor 2, 6-16. El don de sabiduría es un instinto que Dios otorga para el *discernimiento de espíritus (discretio spirituum:* 1Cor 12,10). «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno; apartaos de toda clase de mal» (1Tes 5,21s). El don de sabiduría nos enseña a descubrir en las cosas terrenas los designios divinos y a rastrear en la historia

del mundo la historia de la salvación de Dios. Ayuda sobre todo a ver siempre el mundo con ojos de fe: la meta suprema y eterna está en Dios, a quien todo se encamina. *Quid hoc ad aeternitatem?* (Luis Gonzaga). Nos ayuda a valorar al mundo con justeza a la luz de Dios: no hay que tomar los bienes y los quehaceres terrenos ni demasiado a pecho ni demasiado a la ligera. El don de sabiduría es la justa adecuación entre verdad y amor. «Hablamos de la misteriosa sabiduría de Dios, la que ha permanecido oculta, la que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra... a nosotros nos lo reveló Dios por medio de su Espíritu, pues el Espíritu todo lo escudriña, hasta las mismas profundidades de Dios... Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que procede de Dios, para que conozcamos lo que graciosamente se nos ha concedido por Dios; de lo cual hablamos nosotros no con palabras aprendidas de la sabiduría, exponiendo a hombres de Espíritu cosas espirituales» (1Cor 2,6-13).

b) El don de *entendimiento (intellectus* — σύνεσις — *binah):*

El don de entendimiento nos da a los hombres, en cuanto nos es posible y necesario, comprender los misterios de Dios, que nos han sido revelados en el rostro de Cristo Jesús (2Cor 4,3-6). Esa comprensión posibilita la paz y la fuerza para mantenerse firme en los misterios de la fe. Podría denominársele el don «de la gnosis cristiana» (Clemente de Alejandría). En este don la cruz adquiere también su sentido verdadero y «para nosotros, que hemos sido salvados, es fuerza y sabiduría de Dios» (1Cor 1,18-24). Tomás de Aquino ha visto en el entendimiento el don más importante y alto para los teólogos, mientras que Buenaventura otorga esta prerrogativa al don de sabiduría.

c) El don de *ciencia (scientia* — γνῶσις — *deah):*

Este don es la prolongación y perfeccionamiento de los de sabiduría y entendimiento. Es el don de la visión panorámica de la realidad y de su valoración total. Es el don que nos ayuda a permitir la yuxtaposición de la luz y las sombras, cuando es precisa su coexistencia (Mt 13,30). Nos ayuda para aceptar tanto el misterio como la evidencia; nos ayuda a tomar tan en serio una pregunta, un problema, como una posible respuesta, porque en muchas cosas del mundo sobrenatural la pregunta es para nosotros

los hombres la postura suprema cuando ya no es posible hallar una respuesta, como no sea que Dios la haya dado en un caso concreto. El don de ciencia nos ayuda a no buscar respuestas fáciles, sino a preferir enfrentarnos con los problemas. En la vida religiosa este don representa lo que en la vida natural representa el «conocimiento científico». Desde este don cabe una valoración cristiana de las ciencias de la naturaleza (cf. BUENAVENTURA, *Reductio omnium artium in theologiam).* «En Cristo y en su cruz están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3), para una visión cristiana del mundo. Ya la literatura sapiencial del Antiguo Testamento había buscado en Dios la sede de toda ciencia y sabiduría, pues «sólo Dios es el Señor de la ciencia» (1Re 2,3). El don de ciencia no excluye, sin embargo, los conocimientos naturales que nosotros los hombres debemos lograr con fatiga y esfuerzo.

d) El don de *consejo (consilium* — βουλή — *ezah):*

El don de consejo ayuda a actuar, cuando es necesario hacerlo, antes de haber alcanzado un conocimiento pleno del asunto. Como don del Espíritu es una participación en el «designio eterno de Dios» y ayuda al hombre a realizar ese designio, aun antes de conocerlo. Es el don del Espíritu para la «conciencia moral» que nos ayuda a actuar en medio de las dudas y dificultades. Es el don del riesgo, sin el que no es posible la vida cristiana. Es el don que se endereza a la acción futura, y por eso es en primera línea el don de los dirigentes espirituales del reino de Dios. Es el don que puede ayudar a que se lleven a cumplimiento en cada caso las tres primeras peticiones del *padrenuestro* en los acontecimientos mundanos. «Míos son el consejo y la previsión, mía la inteligencia, mía la fuerza (dice el Señor). Por mí reinan los reyes y las autoridades decretan el derecho; por mí los príncipes gobiernan y los magnates juzgan la tierra. Yo amo a los que me aman; y los que me buscan me hallan» (Prov 8,14ss). «Ni sabiduría, ni prudencia, ni consejo caben frente al señor» (Prov 21,30).

e) El don de *fortaleza (virtus* — ἰσχύς — *geburah):*

Es el don del arrojo cristiano, necesario sobre todo en las tentaciones y padecimientos contra las potencias del mundo y contra el temor en el propio corazón del hombre. Este don proporciona

constancia y paciencia (ὑπομονή) y la postura adecuada para dar testimonio en favor de Cristo y de Dios hasta la misma muerte (μαρτυρία): «¡No a nosotros, Señor, no a nosotros sea dada la gloria, sino a tu nombre por tu benevolencia y fidelidad!» (Sal 114,1). De ahí que en el Salterio se denomine repetidas veces a Dios simplemente como el Fuerte (Sal 31,2-7; 43,1-5: la oración gradual en la misa; cf. N. Brox, *Zeuge und Martyrer,* Munich 1961).

f) El don de *piedad (pietas* — εὐσέβεια):

En sentido cristiano este don hay que buscarlo sobre todo en el recto espíritu de «la filiación divina» (cf. Mt 18,1-4). Confianza, amor, entrega y fidelidad son las características de esta actitud moral, que encuentra su desarrollo en la *devotio* y en la alegría al servicio de Dios.

g) El don de *temor de Dios (timor Dei* — φόβος θεοῦ — *yireath yahveh):*

En el Antiguo Testamento el temor de Dios es simplemente el don de piedad. Es la expresión del comportamiento ante la realidad de Dios, tal como aparece en el Antiguo Testamento. Aun cuando en el lenguaje veterotestamentario algunos elementos en apariencia mágicos y algunos tabús desempeñen todavía un cierto papel, lo decisivo es que Dios se presenta como Creador y Señor frente al hombre, criatura y siervo. Y es precisamente la literatura sapiencial —que hubo de enfrentarse a la imagen helenística de Dios, que en el fondo es un espiritualismo idealizado— la que insiste en presentar el temor de Dios.

Jesús Sirac es el libro de la doctrina del temor de Dios en el Antiguo Testamento. El temor de Dios es el principio de toda sabiduría (Prov 1,7; 9,10; 15,33; 14,27: fuente de vida). Cuando Juan escribe en su carta: «En esto ha alcanzado su perfección el temor (de Dios) en nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio; porque como está Él, así también nosotros estamos en este mundo», está diciendo que también en el amor cristiano es fundamental el temor de Dios. Pero cuál sea el auténtico temor de Dios lo expone el propio Juan al continuar: «En el amor no hay temor; antes bien, el amor perfecto echa fuera el temor; porque el temor implica castigo y el que teme no ha alcanzado la perfección en el amor» (1Jn 4,17s). Es evidente que aquí el

temor de Dios se caracteriza por ser una «reverencia ante la grandeza divina», no un temor por el castigo. La magnitud y forma del temor divino será para nosotros el signo de la magnitud y forma de nuestra imagen divina. Quien sólo ve en Dios a un socio y en consecuencia, queriéndolo o no, le humaniza, ciertamente que ya no lleva en su corazón la imagen gloriosa de Dios que nos presenta la revelación, ya no está lleno del temor divino, que es lo que ante todo exige del creyente el Antiguo Testamento. Estando a las afirmaciones veterotestamentarias, es piadoso simplemente aquel *qui timet Dominum* (Ecl. 3,7s; 6,17; 15,1; 21,7; 32,18; 34,16...). Jacobo de Jüterbog escribe en su *Theol. Myst.* (1453) que el alma debe elevarse a Dios como una paloma, con las dos alas del temor de Dios *(timor)* y de la esperanza *(spes)* (Tréveris, Stadtbibl. Cod. 1913, fol. 326; cf. J. Gerson, ed. A Combes, p. 200s).

h) Los *frutos del Espíritu* (Gál 5,22):

Después de haber pormenorizado «las obras de la carne» (Gál 5,19), Pablo agrega una larga lista de posturas humanas influenciadas por la gracia, que condensa bajo el lema de «frutos del Espíritu». Literalmente habla de «el fruto» en singular, tal vez indicando que la multiplicidad de este fruto está determinada por la pluralidad de nuestra esencia humana; pero el que nuestro ser humano lleve fruto es única y exclusivamente don del Espíritu. En conformidad con esto se habla de «las obras malas», porque cada una de tales obras responde en nuestro corazón a un impulso malo. Pablo menciona nueve frutos del Espíritu que divide en tres ternarios: caridad, gozo, paz (ἀγάπη — χαρά — εἰρήνη); longanimidad, afabilidad, bondad (μακροθυμία — χρηστότης — ἀγαθοσύνη); fidelidad, mansedumbre y continencia (πίστις — πραΰτης — ἐγκράτεια). Es evidente que no se trata en primera línea de acciones humanas, sino más bien de actitudes que fluyen de los actos, actitudes existenciales que a su vez empujan hacia los actos correspondientes. En la Escritura cada una de estas actitudes aparece expresamente como fruto de la gracia de Dios.

§ 21. *La gracia de la justificación y la verdadera existencia cristiana (aspecto antropológico de la gracia)*

M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México [5]1964. — P. WUST, *Ungewißheit und Wagnis*, Munich 1937. — TH. STEINBÜCHEL, *Der Umbruch des Denkens*, Ratisbona 1938. — JOH. LOTZ, *Existenz*, Friburgo de Br. 1966. — R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, Maguncia 1926. ID., *Mundo y persona*, Guadarrama, Madrid 1963. — R. EGENTER, *Das Edle und der Christ. Von der christlichen Ehrenhaftigkeit*, Munich 1937. — D. THALHAMMER, *Edelmenschen und Gnade*, ZKTh 61 (1937) 483-508. — H. SCHLIER, *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit: die Zeit der Kirche*, Friburgo de Br. 1956, 193-205. — HThG I 392-414: Freiheit (J. B. Metz). — E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1968. — M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1970.

1. Hasta ahora hemos contemplado los efectos de la gracia desde fuera, desde Dios. Pero también debemos y podemos estudiarlos desde dentro del hombre. Sólo en la medida en que comprendamos el *superadditum* de la gracia como un auténtico *inhaerens* en nuestra naturaleza humana, tendremos un concepto adecuado de la gracia justificante. No sólo tiene que responder el hombre a Dios en la gracia, sino que la gracia misma es una respuesta a los supremos interrogantes que el Dios creador ha puesto personalmente en el hombre, para darles una respuesta con los dones de su gracia.

2. Esta colaboración entre un don que llega de fuera y una necesidad que surge de lo más íntimo es de una importancia decisiva para todo lo que denominamos *proceso vital.* Y esto vale tanto para el campo biológico como para el campo espiritual de nuestra vida.

El conocimiento *objetivo* no es sólo la captación y síntesis de los conocimientos materiales; se trata más bien de un proceso vital y espiritual en el que van surgiendo nuevos modos de formación para el hombre a través de los nuevos conocimientos. Entendida así, la verdad no sólo es verdad objetiva, sino también «sujetividad» en el sentido de Kierkegaard. La importancia de

la transformación de la verdad objetiva en verdad subjetiva se pone de manifiesto en el proceso educativo. El educador no puede comunicar a su alumno sus «experiencias vitales», sólo le es posible avanzar algo desde la «formación» que el propio interesado ha conseguido ya desde su experiencia vital. Esto se evidencia en la vida de gracia mediante la fuerza educativa que tiene la fe religiosa.

Lo mismo cabe decir del *orden moral.* Tampoco aquí es decisiva la acumulación de experiencias de valor, sino más bien la formación de la propia personalidad que se desprende de las relaciones que median entre nuestras respuestas de valor y los valores que hemos experimentado. La personalidad moral surge de la confrontación paciente entre experiencia y respuesta de valor, entre don externo y acción personal. Así sobre todo es cómo se desarrolla la «espiritualidad» en la vida religiosa bajo la acción de la gracia.

Algo parecido puede decirse del ámbito *personal.* La mayoría de las veces se pone aquí de manifiesto que no es la suma de las relaciones entre el yo y el tú lo que determina el valor del hombre, sino más bien la suma de las relaciones «nosotros» que de aquellas se derivan, en cuanto que son estas relaciones «nosotros» las que enriquecen y maduran la propia personalidad. La exigencia del «Hombre, hazte esencial!» (Hermann Bahr), «¡Hombre, sé lo que eres!» (Píndaro), sólo puede satisfacerse en un proceso vital constante. Aquí es donde cuadra la afirmación de K. Rahner de que la gracia es «la autocomunicación de Dios». Lo mismo enseña J.H. Nikolas.

3. Este proceso vital reclama tanto una insatisfacción frente al presente y el pasado, como un deseo de novedad de lo que puede y debe llegar. El proceso, sin embargo, no se mueve sólo del pasado al futuro; también de abajo arriba y, en definitiva, de lo ya dado a algo superior. Por ello, lo característico de esta auténtica situación metafísica del hombre (Dietrich von Hildebrand) es tanto la intranquilidad (Agustín) como la inseguridad del hombre (Peter Wust); y ese hombre sigue siendo siempre un *homo desideriorum* (versión latina de Dn 9,23; 10,11.19). Así como el

hombre —principalmente en la filosofía platónica— busca un bien imperecedero y supremo *(summum ens)*, así también busca un valor supremo *(summum bonum)*, y la revelación nos dice que el corazón del hombre está inquieto «hasta que descansa en Dios» (Agustín, *Conf.* I 1).

Lo que aquí aparece como elemento fundamental y saludable de una auténtica existencia humana y cristiana, se ha interpretado en una época desquiciada como «desesperación total» (Heidegger en su juventud), como «angustia existencial» (Kierkegaard), como una revolucionaria «transformación de todos los valores» (Friedrich Nietzsche), como «náusea del ser» (Paul Sartre). Estas últimas definiciones de la existencia humana son «insanas» porque les falta, como complemento, el auténtico *movimiento transcendental* hacia fuera y hacia dentro, hacia lo absoluto en el ser, el valor y la persona.

Esta orientación transcendental es, en su consumación, obra y fruto de la gracia en el hombre, y la mayoría de las veces se pierde por un cerrarse al Creador o por desprecio a la creación. Sólo la imagen cristiana del hombre, que es a su vez un don de la gracia de la revelación, da al hombre la capacidad y posibilidad de un comportamiento interno que siempre está abierto a la gracia que nos llega de Dios. El hombre vive la gracia sobre todo en esa visión de sí mismo que es *la apertura a la gracia:* en la conciencia de que sólo puede ser el gratuitamente agraciado.

4. Por todo ello, una auténtica *ex-sistencia* apunta a una genuina transcendencia humana, y este genuino *transcender* humano debe volver a una auténtica *comunicación* personal. Es en la gracia donde este «liberarse de sí mismo» *(ex-sistencia* = salir de sí), este «salir de sí mismo hacia el infinito, eterno e indestructible» (transcendencia), y este «encentrarse en el tú absoluto» (comunicación), encuentra su verdadera y exclusiva realización.

Lo «sobrenatural» es el fundamento y razón de la ex-sistencia natural en el hombre como una ex-sistencia espiritual. En esta apertura del proceso existencial cristiano se apoya la gracia de la *paz* cristiana: «Señor, mi corazón no es altanero, ni son soberbios mis ojos... Más bien apacigüé y serené mi alma, cual niño

destetado en el regazo de su madre, así está mi alma en mi regazo. ¡Espera, Israel, en el Señor, ahora y para siempre!» (Sal 131).

5. Es aquí donde *la libertad del hombre* alcanza su auténtica significación teológica. Se trata siempre de una libertad «en la faz del Dios que opera la historia de la salvación», de una libertad en Cristo y en su Iglesia, de una libertad orientada hacia la plenitud, que Pablo ha compendiado en estas palabras: «la libertad gloriosa de los hijos de Dios» por la que gime anhelante la creación entera (Rom 8,21). Es la libertad que procede de la verdad (Jn 8,32), la libertad para la que nos ha liberado el Hijo de Dios (Jn 8,36), la libertad de la ley del pecado y de la muerte, otorgada por la ley del «Espíritu de Dios» que vivifica a los muertos (Rom 8,1ss). «Para la libertad nos liberó Cristo», para que no volvamos a someternos al yugo de la servidumbre (Gál 5,1). En esta libertad se fundamenta nuestra *dignidad humana* y nuestra *nobleza de cristianos.*

§ 22. *Gracia y gloria*
Aspecto escatológico de la gracia

J. Kirschkamp, *Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang,* Wurzburgo 1878. — J. B. Terrien SI, *La Grâce et la Gloire,* 2 vols., París [2]1931. — Auer I 166-174. — A. Briva Mirabent, *La gloria y su relación con la gracia según las Obras de san Buenaventura,* Ed. Casulleras, Barcelona 1967.

1. Lo que la gracia significa realmente para nosotros sólo se aprecia en toda su extensión desde su consumación en la gloria, que vamos a estudiar ahora, aunque brevemente.

En nuestro pensamiento, religiosamente pobre y de corto vuelo teológico, la gracia se nos aparece hoy de múltiples modos como un medio con que conseguimos el cielo como meta y posesión. Tomas de Aquino (ST I-II q. 114 a. 3 ad 3) ha visto seguramente más hondo cuando compara la gracia con la semilla de la que brota la gloria como un árbol. La *gracia* aparece aquí como *incoatio gloriae,* comienzo de la gloria en este mundo, y la misma *gloria* es *gratia consummata (in patria).* Con todo, la consumación de la

gracia en la gloria sólo es posible a través del *lumen gloriae*, esencialmente distinto de la gracia, y mientras que la gracia en la tierra es sólo un *habitus* del alma, la felicidad es en Dios un puro acto.

2. Otra es la visión de la gracia en la teología agustiniana de los maestros franciscanos (BUENAVENTURA, II dist. 27 a. 1 q. 3). La gracia es desde el comienzo *luz* que procede de Dios; por ello entre gracia y gloria hay una vinculación esencial. En la escuela buenaventuriana, sin embargo, esta vinculación se precisa todavía más mediante estas afirmaciones: la gracia de la fe pasa a ser en la gloria *contemplación*, la gracia de la esperanza se convierte en *posesión*, y la gracia del amor en *unión*. Sólo la Escuela franciscana posterior (RICARDO DE MEDIAVILLA II *dist.* 29 a. 1 q. 2) vio en la gracia una parte del todo que es la gloria *(pars et totum)*.

3. La identidad esencial entre gracia y gloria se comprenderá perfectamente considerando *la gracia como comunión con Cristo*. La identidad de Cristo garantiza la identidad esencial entre gracia y gloria. El cambio de las situaciones histórico-salvíficas de Cristo puede servir de imagen para las diferencias entre gracia y gloria. Una imagen famosa que expresa gráficamente tanto la semejanza como las diferencias es la de *gusano-crisálida-mariposa*, tres estados de un mismo ser vivo, pero que representan tres manifestaciones completamente distintas. Acerca de estos cambios en las formas de manifestación, empleando un lenguaje humano, valen las palabras de Pablo: «...el ojo no vio, ni escuchó el oído, ni subió al corazón del hombre, cuanto Dios tiene preparado para quienes le aman» (1Cor 2,9). «Ahora somos ya hijos de Dios, pero todavía no se ha revelado lo que llegaremos a ser» (1Jn 3,2).

Lo decisivo para nuestras reflexiones es que hay que entender el valor y grandeza de la gracia en nuestro *status viae* desde el misterio de la felicidad *in patria*. Lo que hemos dicho sobre la filiación, amistad y esponsales divinos adquiere toda su íntima grandeza y plenitud, cuando pensamos que el hijo alcanza su *herencia* en Dios, que la novia llega a *las bodas* y que el amigo entra en *la posesión* del amigo.

No es que la comparación entre gracia y gloria añada un nuevo conocimiento y forma a nuestra imagen de la gracia; pero sí que confiere una nueva y suprema intensidad a la imagen derivada de la fe. Con la gracia empieza ya en este mundo *la gloria* que Dios nos tiene preparada; con la resurrección, de la que ya alcanzamos parte mediante el bautismo, se inicia *la exaltación y glorificación* que Cristo tiene en su Padre; en Cristo, la Cabeza glorificada junto al Padre, está asegurado el hecho de nuestra justificación por medio de la gracia redentora, gracia cuya esencia y dignidad sólo podemos comprender plenamente desde nuestra propia consumación en la gloria.

Capítulo séptimo

COGNOSCIBILIDAD DE LA GRACIA

Antes de abordar el estudio de la esencia de la gracia, se impone que nos demos razón de los medios con que contamos para su conocimiento. El problema acerca de la cognoscibilidad de la gracia incluye ya un cierto conocimiento de la esencia de esa misma gracia. De momento tenemos que distinguir por lo menos dos aspectos: debemos preguntarnos si, con nuestros medios de conocimiento, tenemos la posibilidad de conocer la gracia en sí misma (§ 23); después nos plantearemos la cuestión de si podemos conocernos a «nosotros en gracia», de si podemos comprender nuestro estado de gracia y cómo podemos definirlo (§ 24).

§ 23. *Cognosicibilidad de la gracia en sí misma*

B. Gertz, *Analogia fidei bei E. Przywara,* Düsseldorf 1969. — Auer I 322-330. — R. Guardini, *Libertad, gracia, destino,* Dinor, San Sebastián. — H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* I, Einsiedeln 1961.

Cuando los hombres hablamos de *conocer* nos enfrentamos siempre a distintos caminos de discusión: al menos hay que preguntarse por la posibilidad de una *experiencia,* por las formas de comprensión del objeto en *imágenes* y en *palabras,* y por los límites de una definición del objeto por medio de *conceptos.* En nuestra doctrina teológica del conocimiento estos tres problemas se encuentran bajo el principio de la *analogía;* es decir, se trata siempre

de un conocimiento por semejanza que comporta aún mayores diferencias (Lat. IV: quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. *D* 432 — DS 806).

1. En la cuestión de la *experiencia* como fuente de nuestro conocimiento, hay que empezar por formular la pregunta de un modo más preciso: ¿Quién puede conocer la gracia por experiencia? ¿el que está en gracia? ¿el que la ha perdido? ¿el que nunca la ha tenido todavía? La respuesta formal tiene que ser ésta: sólo quien tiene la gracia puede hablar de ella por experiencia. Quien la ha perdido sólo puede hacerlo por medio de recuerdos, y quien todavía no la posee no puede hablar de experiencia alguna de la gracia. Por simple que sea esta respuesta formal, no puede satisfacer. El hecho de que sólo sea posible experimentar la gracia por sus efectos en nosotros, y el otro hecho de que tales efectos pueden estar condicionados por causas naturales y sobrenaturales, hace que resulte muy problemática la afirmación de un conocimiento de la gracia por la experiencia. La posibilidad de decir algo sobre la gracia por el camino experimental, presupone que Dios no sólo concede la gracia sino también la *gracia particular de su experiencia.* De ella se habla en la «mística», que debe tratar ante todo de la gracia de una experiencia interna de la misma gracia. En cuanto que gracia significa un estado de gracia, existe una cierta posibilidad de experimentación, de la que vamos a hablar en el párrafo siguiente.

2. Más fácil resulta la respuesta al problema de cómo actúan las *imágenes análogas,* el conocimiento análogo de la gracia «Siempre hay en el mundo posturas de espera, fenómenos concordantes, bosquejos de la gracia propiamente dicha, que desde luego sólo se esclarecen y desarrollan por la revelación positiva» (R. GUARDINI, *Freiheit, Gnade, Schicksal,* pág. 126). Ahora bien, como las imágenes que concurren al conocimiento de la gracia han de abarcar a la vez las manifestaciones de ser y de valor, muchas de las que la revelación nos propone han dejado de ser cuestiones importantes para nuestra comprensión actual. Tales imágenes, que en

la interpretación de la Escritura todavía conservan un carácter arquetípico, han perdido hoy para nosotros ese carácter fundamental. Por otra parte, en la visión actual del mundo ha desaparecido la tendencia a dar a muchas imágenes un valor mayor del que les es propio en el lenguaje de la Biblia. Nuestra tarea específica, sin embargo, debe ser la de perfilar nuestras afirmaciones sobre la gracia de acuerdo con el lenguaje figurado de la Escritura (cf. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theol. Ästhetik* I [1961] 211-414).

3. Para una definición de la gracia en sí misma es ciertamente *fundamental el concepto que la revelación* tiene de *la vida.* La orientación agustino-franciscana de la teología, al definir la gracia, se ha atenido más, siguiendo las influencias neoplatónicas, a la metáfora de la *luz.* La Escuela franciscana posterior arrancó del concepto de *amor* = *caritas* para expresar la forma de la gracia dentro del hombre. La Escuela tomista, de acuerdo con la filosofía aristotélica, ha intentado emitir unos juicios válidos sobre la gracia a través de unos medios metafísicos (los *habitus* del alma). Si se concibe la gracia como un objeto, y no al mismo tiempo como una experiencia de valor religioso y como una relación personal, esta orientación puede ser atinada, aunque en su misma objetividad encuentra su limitación. Si, finalmente, Duns Escoto y su escuela hablan de la gracia con conceptos a los que falta toda objetividad y todo lenguaje figurado, es decir, con conceptos, que son puras intencionalidades, tal lenguaje —muy en consonancia con el modo con que la escuela entiende las relaciones entre fe y ciencia— puede esclarecer el carácter misterioso de la gracia. El mensaje bíblico ya no puede ciertamente confirmar tal tendencia, porque la Biblia ha hablado siempre en imágenes que pretenden incluir afirmaciones objetivas y de valor. El *lenguaje figurado de Cristo* no representa un menos sino un más frente al *lenguaje conceptual de la teología,* y ésta tiene siempre que volver al lenguaje figurativo de la revelación.

§ 24. *Cognoscibilidad del estado de gracia*

Landgraf I/2, 41-56. — Auer I 311-330. — E. STAKEMEIER, *Gewißheit des Heiles, Theologie und Seelsorge* 1944, 105-114. — A. STAKEMEIER, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit,* Heidelberg 1947. — J. AUER, *Die skotistische Lehre von der Heilsgewißheit,* WiWei 16 (1953) 1-19. — Pesch TRLTh 262-283; 748-758. — H. J. IWAND, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube (bei Luther),* Leipzig 1930. — *Nuit Mystique,* «Études Carmélitaines» 28, vol. 2, (octubre 1938). — J. OLAZARÁN, *La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia,* EE 16 (1942) 145-183. — H. RONDET, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona ²1968, 215-241.

El problema de la cognoscibilidad del estado de gracia pone de manifiesto la estrecha vinculación que media en la doctrina de la gracia entre el conocimiento objetivo, la posición moral y el dato o hecho existencial. Desde Agustín hasta la edad media este problema sólo se planteó fundamentalmente desde el punto de vista de si el hombre sabe que está predestinado y de cómo puede llegar a saberlo. Con el estudio más preciso de la gracia en el siglo XII se llega a la formulación más concreta del problema acerca de la posibilidad, modo y manera del conocimiento del propio estado de gracia. Las distintas doctrinas gnoseológicas y las diversas concepciones de la gracia se dejaron sentir también aquí. En líneas generales, el problema se planteó en la edad media como un asunto de decisión personal y religioso-existencial, de ahí las respuestas parciales que pasamos a enumerar.

1. *No hay ninguna certeza de la gracia fundada en una evidencia natural* (doctrina de la Iglesia).

«Verdad es que nada me reprocha la conciencia, mas no por eso quedo justificado, porque quien me juzga es el Señor» (1Cor 4,4). «Trabajad con temor y temblor por vuestra salvación» (Flp 2,12). El fundamento de esta doctrina es sobre todo que la gracia no es un objeto, sino más bien un estado del hombre, y no un estado natural, sino sobrenatural, del que no puede darse ninguna evidencia natural.

2. Hay que admitir, por el contrario, una *certeza moral* de que se está en gracia, y esta certeza se presupone para la vida cristiana

y para la recepción de los sacramentos. Los «signos» que justifican tal certeza moral son, según Tomás de Aquino y su escuela, la alegría del bien, el horror del mal, la experiencia interna de una cierta dulzura divina (ST I-II q. 112 a. 5; *De ver.* 10,10; 6,5; *Sent.* I d. 17 q. 1 a. 5). Para Buenaventura y su escuela los signos de esa certeza moral son: *lumen, laetitia cordis, pax.* Tales diagnósticos tienen desde luego un buen fundamento en la Sagrada Escritura. Especialmente Juan es el gran vocero de la alegría y la paz que provienen de Cristo: «Mi paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo» (14,27). «Os he dicho esto para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea completa» (15,11). «Que mi alegría se vea colmada en ellos» (17,13). «Vuestra tristeza se convertirá en alegría, y vuestra alegría nadie os la quitará» (16,20).

También Pablo empieza todas sus cartas con el saludo de «gracia y paz» (χάρις καὶ εἰρήνη). La *alegría* es el sentimiento y postura fundamental de la situación escatológica del hombre (Flp 4,4; 2Cor 13,11; 1Tes 5,16), mientras que la *paz* en el sentido auténticamente judío de «salvación de Dios» es un regalo divino *(šalom).* «Y la paz de Dios, que supera todo conocimiento, custodiará vuestros pensamientos y corazones en Cristo Jesús» (Flp 4,7). «Estoy lleno de consuelo; reboso de gozo en todas mis tribulaciones» (2Cor 7,4). Es sobre todo en las profundidades de la vida cristiana de gracia, tal como nos las encontramos en la mística, donde se nos aparece este misterio de la alegría divina en medio de los padecimientos de la tierra, de la luz en la noche del alma (cf. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura),* de la paz entre el torbellino de las tentaciones (cf. *Nuit Mystique,* «Études Carmélitaines» 28, vol. 2, octubre 1938). Buenaventura menciona además (I, *dist.* 17 p. 1 a. unus q. 3) como criterio principal del estado de gracia el «amor desinteresado», el amor a la cruz dispuesto al sacrificio, que revela singularmente la gracia sobrenatural, ya que la naturaleza de por sí y en razón del pecado está *in se incurva;* es decir, se busca a sí misma y sólo la gracia puede liberarla de esta servidumbre.

Esta «certeza moral» sobre el estado de gracia de confianza y esperanza, pero sin autoseguridad, preserva de la desesperación y la angustia sin desplazar el necesario temor de Dios.

3. La mayor parte de los teólogos admite que Dios ha otorgado a algunos santos una *creencia firme* sobre su estado de gracia *mediante una revelación privada.* No obstante, esa creencia firme derivada de una revelación peculiar de Dios es una gracia mística, no un dato general y menos aún una exigencia, como parecía desprenderse de la doctrina luterana, al menos en la interpretación de los padres del concilio de Trento. Por ello, el concilio se manifiestó abiertamente en contra de dicha doctrina (D 802 — DS 1533; D 824 — DS 1563/64). A propósito de esta *inspirata experientia,* cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* I (1961) 273-281.

4. Desde los comienzos de la escolástica se lanzó una y otra vez la idea —especialmente en la escuela franciscana (Guillermo de Ware), aunque también en las obras de TOMÁS DE AQUINO *(De ver.* q. 6 a. 5 ad 3)— de que las experiencias internas que debían servir de criterios para conocer el estado de gracia, tales como la paz, la alegría, la buena conciencia, el odio del mundo, la generosidad, etc., también podían proceder de fuentes naturales y que, por lo mismo, no constituían un *criterio válido del sobrenatural.*

Frente a esta dificultad se encontraron tres salidas:

a) Escoto enseñaba que nosotros podemos *creer* en la presencia en nosotros del hábito sobrenatural de la gracia sobre la base de la revelación (Ef 2,8), aunque carezcamos de cualquier experiencia y conocimiento del mismo. Esta postura establece una división demasiado tajante entre fe y conocimiento.

b) Otra salida que ya se intentó desde 1280 —y que procede de la escuela de Pedro Olivi, o de Enrique de Gante— se apoyaba en la fe en la *eficacia objetiva de los sacramentos,* afirmando que quien ha recibido el sacramento (del bautismo o de la penitencia) sabe que está en gracia. Esta gracia sólo puede perderla con algún pecado grave, pecado que a su vez sólo se puede cometer con plena conciencia. De este modo, el estado de gracia y el estado de pecado siempre se pueden distinguir con certeza sobre la base de los sacramentos o de la acción libre del hombre (pecado). En semejante doctrina late una concepción positivista del efecto del sacramento así como de la propia recepción del mismo; y al mismo tiempo es peligrosa para la vida religiosa. La

seguridad en sí mismo, la santidad de las obras y una concepción demasiado naturalista del *opus operatum* del sacramento son los rasgos característicos de esta dificultad. Esta última doctrina estuvo representada en el concilio de Trento bajo el título de «escotismo»; su promotor principal fue Walther de Chatton (cf. WiWei 16 [1953] 1-19).

c) En el concilio de Trento intentaron otra salida los agustinos, o al menos Jerónimo Seripando. Apoyándose constantemente en las obras de san Agustín, llegó a la conclusión de que la certeza de la salvación no puede ser completa, porque la persistente concupiscencia es una contraprueba en nosotros. En ese sentido todas nuestras obras no pueden cambiar nada. Lo que nuestra gracia asegura es sólo la pertenencia «al cuerpo místico de Cristo», de cuya cabeza, Cristo, fluye hasta nosotros constantemente la justicia de Dios. Pero la vinculación con Cristo Cabeza se realiza: 1) a través de nuestra fe, y 2) por medio del sacramento. No obstante, mientras vivimos persiste una cierta inseguridad, porque hasta nuestra misma muerte permanece en nosotros la concupiscencia (cf. la doctrina de la doble justicia, § 15 II, 2).

5. Acerca del problema de la cognoscibilidad del estado de gracia y de la certeza de ese conocimiento, la Iglesia ha definido abiertamente estas proposiciones en el concilio de Trento: «Si alguno dijere que, para conseguir el perdón de los pecados, es necesario a todo hombre que crea ciertamente y sin vacilación alguna de su propia flaqueza e indisposición, que los pecados le son perdonados, sea anatema». «Si alguno dijere que el hombre es absuelto de sus pecados y justificado por el hecho de creer con certeza que está absuelto y justificado, o que nadie está verdaderamente justificado sino el que cree que está justificado, y que por esta sola fe se realiza la absolución y justificación, sea anatema» (D 823-824 — DS 1563,1564; cf. D 802,825 — DS 1533,1565). Tales doctrinas han sido formuladas contra Lutero quien había enseñado: «Debemus igitur quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem et operam dare, ut istam pestilentissiman opinionem (quod homo nescit, utrum sit in gratia), quae totum mundum devoravit, funditus exstirpemus» (WA 40 I/579,17).

«Fabulae ergo sunt opinatorum Scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus sed certus, quod in teipso perditus... et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi» (WA 2/458,29). «Nam si dubitamus nos esse in gratia, nos placere Deo propter Christum, negamus Christum nos redemisse, negamus simpliciter *omnia* eius beneficia» (WA 40 I/579,20).

La postura fundamental de Lutero durante su desgraciada vida monástica fue la turbación y la angustia de estar condenado: ¿Cómo puedo encontrar a un Dios compasivo? Su «vivencia de conversión» había contribuido a que encontrase una fe firme y segura en la justificación por medio de la misericordia divina y la redención de Cristo. Literalmente la doctrina del Tridentino es una negación de la doctrina de Lutero; pero en realidad ambas doctrinas pueden entenderse de «un modo conforme con la fe». La doctrina católica ve al hombre objetivamente como criatura y pecador delante de Dios, y enseña por eso que el hombre nunca se puede conocer delante de Dios hasta el punto de poder juzgarse objetivamente y decir si es pecador o está justificado. De este modo su piedad se encuentra siempre en un campo de tensiones entre el temor y el amor de Dios. Lutero, por el contrario, parte de su conciencia subjetiva y tiene, por lo mismo, que buscar una garantía subjetiva para la participación en la gracia redentora de Cristo. Así como introduce la inseguridad en sus doctrinas objetivas del hombre como *peccator simul et iustus* y de la desesperación del hombre creyente en sí mismo, así también la doctrina católica promueve un afianzamiento subjetivo de la esperanza cristiana en la redención operada por Cristo y en el amor a Cristo. La diferencia más profunda de estas doctrinas se evidencia sobre todo en las enseñanzas sobre la *Iglesia* y sobre los *sacramentos*. La doctrina católica piensa establecer, en las tres afirmaciones antes mencionadas, un cierto equilibrio entre las exigencias objetivas y las subjetivas.

Capítulo octavo

ESENCIA DE LA GRACIA SANTIFICANTE

¿Pero qué es esa «gracia» de cuyos efectos hemos hablado detalladamente en el capítulo sexto o, siguiendo las declaraciones de la Escritura? ¿Cómo debe entenderse esa realidad que produce todos estos efectos en el hombre y delante de Dios? Para poder definir la esencia de la gracia, es preciso antes orillar algunos errores que hasta ahora se han producido en la historia de la teología: la gracia no es simplemente la propia complacencia de Dios (§ 25), ni es simplemente la virtud humana, aunque se trate de la virtud del amor (§ 26); y, por fin, la gracia no es la mera comunicación de Dios ni el Espíritu Santo que habita en nosotros (§ 27). Para definir la gracia de un modo teológico y positivo importa mucho arrancar del concepto o imagen central de la revelación, que en el Antiguo Testamento desempeña un papel importante y que ha sido expuesta por Juan mejor que por ningún otro hagiógrafo: la gracia como «una vida nueva» (§ 28). En esta expresión bíblica podemos insertar nuestros intentos de definición metafísica de la gracia (§ 29); y, finalmente, esclarecer el carácter creado de la gracia en nosotros al preguntarnos por la sede y unidad de la gracia en el hombre (§ 30).

§ 25. *La gracia no es sólo la benevolencia de Dios en sí misma, sino también una realidad creada*

Auer I 109-123. — K. Rahner, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada,* en *Escritos de teología,* I, 1959, 349-377. ThR 60 (1964) 145-156. — P. Galtier, *La gracia santificante,* Herder, Barcelona 1964.

Sobre todo desde los tiempos de la reforma, se ha hecho habitual el considerar la gracia en un sentido cada vez más personalista, como lo certifican las expresiones corrientes entre nosotros de «benevolencia», «complacencia», etc.

1. Ya ALBERTO MAGNO en su *Comentario a las Sentencias* (1242: II 26 a. 1) compendia las *cinco razones* que se daban en su tiempo para afirmar que *la gracia era únicamente la complacencia de Dios en sí mismo.* He aquí esas cinco razones:

a) La gracia se denomina en la Escritura «luz» y «vida». Ahora bien, en la concepción medieval luz y vida no eran una realidad objetiva, sino principios inmediatos (que derivan directamente del sol y del alma);

b) Dios no ha necesitado de nada como condición preliminar para su «creación»; por eso tampoco se requiere ningún presupuesto para la «recreación»; la sabiduría, la omnipotencia y el amor divinos operan directamente;

c) el espíritu del hombre es por naturaleza imagen y semejanza de Dios, estando en consecuencia muy por encima de las demás criaturas. Ahora bien, si las criaturas inferiores al hombre alcanzan su objetivo por sí mismas, menos necesitará el hombre de medio alguno para la consecución de sus objetivos;

d) si un hombre manifiesta complacencia hacia otro hombre, no por ello tiene que hacerle algún regalo, pues la complacencia personal está muy por encima de cualquier regalo;

e) la gracia como criatura no podría llevar a efecto lo que se le atribuye: una criatura no puede vincularse con el Creador, y menos aún cuando se trata de un *habitus,* que impediría el movimiento del alma espiritual.

2. A estas importantísimas objeciones la teología opone, al menos desde Alberto Magno, los *motivos* de *por qué* reclama una *gracia creada* junto a la benevolencia personal de Dios. Éstos son:

a) la exigencia de una gracia creada se fundamenta ante todo en la misma naturaleza del hombre, no en Dios. El objetivo que está absolutamente por encima de la naturaleza humana, la felicidad eterna, requiere para la naturaleza humana una *gratia elevans,*

al igual que es necesaria una *gratia sanans* para la naturaleza pecadora;

b) los efectos de la gracia exigen asimismo que la gracia tenga carácter de criatura: borra el pecado, asemeja a Dios y dispone para el bien. Tales efectos de la gracia postulan en el hombre un principio formal (criatura);

c) en esta época sobre todo se desarrolla el «argumento de la conversión» y el «argumento del mérito»: si del pecador tiene que salir un santo, es evidente que algo debe cambiar en el hombre; pero Dios es inmutable. Para que un acto humano sea meritorio delante de Dios tiene que alcanzar una calidad sobrenatural, lo cual sólo es posible si la gracia interviene como un instrumento sobrenatural a disposición del hombre y al mismo tiempo dotado de valor ante Dios.

3. El problema adopta un nuevo planteamiento cuando, a finales del siglo XIII, la gracia ya no se considera en primer término como «benevolencia donante de Dios» sino más bien como *benevolencia aceptadora de Dios.* Ahora se trata de la gracia no como ayuda al hombre sino como recompensa definitiva. Ya Pedro de Trabibus, de la escuela de Pedro Olivi, en 1280 había planteado la cuestión de si la benevolencia aceptadora de Dios tenía que ser algo «absoluto» (en Dios) o algo «relativo» (relación de Dios con el hombre). Distingue claramente la *causa efectiva* de esa gracia, que es la pura complacencia de Dios, de la causa meritoria, que es la participación en los méritos de Cristo, y de la *causa formal,* un auténtico don de la gracia en el hombre, por el que la conducta humana aparece aceptable a los ojos de Dios. No obstante, subraya ya expresamente que, aun sin el hábito de la gracia, Dios puede aceptar al hombre, única y exclusivamente por su pura benevolencia. Así y todo, como Escoto o como Alejandro de Alejandría (su sucesor) y más tarde Gabriel Biel, admite un hábito de la gracia realmente creado. Sólo Guillermo de Ockham y su escuela nominalista hablan de una *mera acceptatio Dei,* por lo que la gracia consistiría en definitiva en el hecho de que el hombre sea acepto a Dios.

4. *Por las mismas fechas en la Iglesia oriental, el esicasta* Gregorio Palamas enseña que la gracia es *participación en las propiedades* (ἐνέργειαι) *increadas, pero mediatas,* de Dios (PG 150,909-960), al igual que Dios regala los siete dones de su Espíritu (Is 11,1s) o los siete ojos de Dios en la piedra (Zac 3,9). El problema que plantea esta doctrina es el de saber si las «propiedades increadas» de Dios se distinguen de Él de modo que puedan ser comunicadas, y si la participación del hombre en tales propiedades no tiene que realizarse *secundum modum recipientis,* y por consiguiente de un modo adecuado a la criatura. También la persona humana es una persona creada, y también una relación personal exige la distinción entre Creador y criatura.

5. Con lenguaje moderno diríamos que en el fondo de todo esto late la pregunta de si en la gracia se trata de un sentimiento de Dios o de si hay que admitir una realidad esencial en el hombre al lado de la benevolencia divina. Tras este planteamiento moderno se esconde el verdadero problema teológico: ¿Se encuentran Dios y el hombre como dos socios personales e iguales —tal es el pensamiento moderno— o, en la relación Dios-hombre, ya no es determinante, según la doctrina de la revelación, la relación Creador-criatura? Sin la aceptación de una gracia creada la vida religiosa se convierte en algo inseguro y vacío, como ocurre con la vida moral sin una ley y unos mandamientos. Admitir una *mera acceptatio Dei* sin el presupuesto de un don de la gracia hace de Dios un Señor totalmente caprichoso.

Hay que profundizar más en la *gracia creada* dentro del espíritu de la gran teología medieval. En ese contexto la relación fundamental Creador-criatura sigue siendo decisiva para comprender la relación Dios-hombre; el amor de Dios aparece como un amor creador, el hombre se convierte por la gracia en una nueva criatura y, finalmente, la naturaleza humana se eleva sobre sí misma a través de esa gracia creada, preparándose así para la glorificación con Cristo al lado del Padre. Cuanto más contemplamos la doctrina de la gracia desde Cristo —gracia como comunión con Cristo—, mayor hincapié debemos hacer en el carácter creatural de la misma, del mismo modo que Cristo sólo se nos hace inte-

ligible a través de la encarnación del Logos. Así como Cristo no es simplemente un hombre que posee una nueva relación con Dios (D.F. Strauss), tampoco la gracia interna del hombre puede consistir únicamente en el sentimiento. Esta analogía cristológica sugiere que la gracia tampoco es mera «autocomunicación de Dios», como Cristo no fue la simple autocomunicación de Dios al hombre Jesús de Nazaret. La «autocomunicación de Dios en Cristo» a nosotros sólo tiene lugar en virtud de la encarnación del Logos.

Ciertamente que en los tiempos modernos podemos dar a estos problemas una mayor profundidad si, dejando de lado la imagen antigua del mundo que aparece en la revelación, no consideramos ya la creación como una «causalidad desde fuera», sino como una acción de Dios desde dentro mismo de la creación, de acuerdo con la imagen moderna del mundo que nos brindan las ciencias de la naturaleza: *Como Creador, Dios está más íntimamente en cada criatura que pueda estarlo ella misma.* Esta comprensión de la «interioridad de Dios» como Creador en su creación puede ciertamente superar las graves dificultades que a nosotros, los modernos, nos crea la imagen medieval de la «gracia creada». Mas no puede en modo alguno eliminar la realidad de que la gracia es «criatura», convirtiéndola en mero sentimiento. En rigor no es preciso decir que la «interioridad» no es simplemente espacial o psíquica, sino que se trata más bien de una interioridad personal-transcendente, como se expresa en la mencionada afirmación de la mística (cf. § 28,3).

§ 26. *La gracia no es solamente una virtud humana, sino un constitutivo sobrenatural de la nueva virtud cristiana*

Landgraf I/1, 161-183. — Auer I 124-142. — CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo,* Herder, Barcelona 1969, 191-276.

Antes de que hacia 1240 se intentase definir la gracia mediante conceptos más metafísicos, la teología había identificado, incluso durante la escolástica primitiva, repetidas veces la gracia con la fe o la caridad, es decir, con unas virtudes humanas. Sólo hacia 1240

empiezan a plantearse los problemas de si gracia y virtud son equivalentes, de si pueden identificarse la gracia y las virtudes sobrenaturales o de si tal vez la gracia es la misma caritas o amor como cumplimiento del único y máximo mandamiento de Cristo. Tras estas discusiones no sólo late un mayor desarrollo del lenguaje teológico —conceptos metafísicos—, sino que aparece asimismo el problema de las relaciones entre ética y religión, entre sentimiento humano y gracia divina.

1. La TEOLOGÍA FRANCISCANA, que siempre se inclinó a una concepción concreta, estrechó por ello las múltiples relaciones entre *gracia y virtud.* Si desde el primer momento se había utilizado la imagen de la «luz» para describir la gracia, la consecuencia era comparar la virtud con un «reflejo de la luz». Si al principio aún se distinguía entre virtud y gracia, pronto sin embargo la virtud se consideró como un fruto de la gracia —tal el caso de las virtudes teologales de fe y caridad—, siendo la gracia un elemento de la virtud misma. En esta consideración concreta y casi psíquica nada tenía de sorprendente la íntima relación entre virtudes sobrenaturales y gracia (BUENAVENTURA, II, dist. 27 a. 1 q. 2). En contra de esta orientación, ya Felipe el Canciller, y tras él toda la escuela tomista (Tomás de Aquino, *De ver.* 27 q. 2) propugnó una absoluta y esencial distinción entre virtud y gracia, que se diferencian como el alma y sus potencias, como el ser y el obrar; por ello, la gracia siempre es una, mientras que las virtudes son muchas. El alma es el principio vital, las potencias, por el contrario, son el principio de operación y se definen por sus objetos. De este modo, la gracia constituye un *totum potentiale* donde el todo es más que la suma de las partes.

Una *tercera orientación* se abre camino principalmente con Guillermo de Ware, hacia 1278, desarrollada luego por DUNS ESCOTO *(Ord.* II, 27). Según estos teólogos, la *caritas* se identifica con la gracia, porque no puede existir una *caritas informis.* Gracia y caridad son esencialmente idénticas, aunque pueda establecerse entre ellas una distinción de razón. Estas varias tendencias tienen su fundamento no sólo en el problema en sí, sino sobre todo en la diversidad del modo y de la voluntad de conocimiento. Como

quiera que sea, una cosa resulta clara: que existe una profunda e íntima relación entre lo que llamamos virtud humana y lo que designamos gracia en el hombre. Santo Tomás enseña que la gracia actúa en la virtud, y los franciscanos dicen que la gracia se reconoce en la virtud. Cuando se advirtió claramente que el lado ético pertenece necesariamente al mundo religioso, se produjo una ruptura teológica, estableciéndose de inmediato una separación entre *fe y conocimiento,* pasando la gracia a ser problema de fe y la virtud a ser cuestión de conocimiento.

2. En el fondo de estas diferencias laten los distintos *sistemas filosóficos.* El pensamiento tomista estaba fuertemente influido por la metafísica neoplatónica del Areopagita, donde aparece la idea del retorno a Dios de todas las cosas salidas de sus manos. Y, aunque la filosofía tomista había aceptado las categorías mundanas de acuerdo con el pensamiento aristotélico, estos conceptos aristotélicos permanecían condicionados por la tendencia hacia arriba, por el retorno a Dios. Por el contrario, el sistema agustiniano-franciscano, aunque manteniéndose fiel a la pieza clave del pensamiento neoplatónico, es decir, al descenso de todas las realidades desde el vértice de Dios, al adoptar los conceptos aristotélicos hizo que el contenido de tales conceptos no conservase ya la tendencia hacia el retorno ascendente, sino más bien hacia una cierta «mundanización». A medida que Duns Escoto y sus seguidores intentaron depurar la teología franciscana de tales elementos neoplatónicos en nombre del aristotelismo, fue surgiendo un nominalismo en el que se afianzó la mundanización del pensamiento.

Así pues, hay que ver el fondo de estos problemas en la idea de que los *conceptos* no sólo tienen un «contenido» y una «forma», sino también una «tendencia» íntima y vital. El lenguaje conceptual franciscano está más determinado por la teoría platónico-agustiniana de la imagen, así como por la tendencia del amor condescendiente de Dios. En cambio, el pensamiento aristotélico de los dominicos está determinado por la forma objetiva intramundana, unida a una tendencia ascendente a la glorificación de Dios. El amor franciscano al mundo conduce a una imagen del

mundo secularizada, en la que ya no late el Dios amoroso de san Francisco, sino el Dios caprichoso del nominalismo. La afirmación dominico-tomista del mundo se convierte en una visión secularizada del mundo, cuando en su concepción filosófica fundamental se borra el elemento neoplatónico del «retorno». Y en una visión secularizada del mundo la virtud se convierte en un asunto puramente humano (sin la gracia) y la gracia en un sentimiento humano, viéndose así despojada de su esencia más peculiar.

3. Acerca de la problemática «gracia-virtud», y a modo de conclusión, puede decirse que así como la gracia tiene su raíz en la benevolencia personal (tripersonal) de Dios, pero para nosotros los hombres que somos criaturas tiene que adoptar necesariamente una «forma de criatura», una forma creada, que se nos adhiere y nos «re-crea» como don creado, así también este don de la gracia tiene que alcanzar el centro más personal e íntimo del hombre, en el que hunden sus raíces y del que brotan las nuevas virtudes cristianas, y especialmente la fe, la esperanza y la caridad. Mas estas virtudes tienen que seguir siendo «virtudes nuestras», es decir, virtudes humanas, aun cuando ya no puedan brotar, crecer y madurar por las solas fuerzas de la naturaleza humana en cuanto naturaleza moral, sino con la ayuda de los dones divinos y gratuitos. Así pues, la gracia es «don de Dios» que se convierte en el constitutivo necesario de nuestras virtudes cristianas, y muy especialmente de las llamadas virtudes teologales.

§ 27. *La gracia no es el Espíritu Santo que habita en nosotros, sino más bien el resultado en nosotros de ese encuentro personal*

Landgraf I/1, 220-237. — Auer I 86-108. — ThW VI (1959) 394-449: πνεῦμα. — F. SCHULZE, *Der Mensch in der Begegnung*, Nuremberg 1956. — B. GERNER (dir.), *Begegnung*, en *Wege der Forschung* CCXXXI, Darmstadt 1969. — E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián [3]1967. — M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964, 151-195.

1. El concepto figurado que contaba desde el principio con más probabilidades de éxito para convertirse en el concepto fundamental de «gracia», fue el de *pneuma* = *espíritu*. Si ya en el lenguaje del Antiguo Testamento *(ruaḥ)* este concepto, además de su significación primitiva de «viento, respiración como principio y signo de la vida», llegó también a significar el «espíritu de Dios», porque de Dios procede toda vida, tal dato no excluye otros significados intrahumanos: *ruaḥ* era asimismo en el hombre la sede de los sentimientos y de las funciones espirituales y volitivas; pero era sobre todo la fuerza divina necesaria para las empresas extraordinarias, como las que llevaban a cabo los reyes, los profetas y los artistas del pueblo. En el NT, por obra principalmente de Pablo, en conexión con el AT y en parte también debido a influencias henelísticas —en el helenismo, y de acuerdo con la imagen coetánea de Dios, el *Pneuma* era sobre todo una fuerza cósmico-material, especialmente dentro del estoicismo—, el espíritu pasa a ser un concepto extraordinariamente rico. Pneuma era no sólo la fuerza de la fe, era también apertura a Dios y a la acción divina. A través de la identificación de Jesús, el Señor glorificado, con el Pneuma (Rom 1,4; 1Cor 15,45; 2Cor 3,17) se llegó finalmente a identificar el vivir y obrar «en Cristo» con la vida y actuación «en el Pneuma». A ello contribuyó la idea veterotestamentaria de la «inhabitación del Espíritu en el hombre» (Rom 8,11.15.26, etc.), hasta tal punto que el Pneuma pareció de hecho el concepto y expresión más adecuados para designar la «gracia». Pero en el siglo IV la Iglesia comenzó a reservar cada vez más la palabra Pneuma para Espíritu personal de Dios, la tercera Persona de la santísima Trinidad.

Por ello no tiene nada de extraño, sino que se justifica perfectamente, el que Orígenes, Clemente de Alejandría y otros Padres griegos, mezclasen su doctrina de la gracia con la Pneumatología, incluso después de haberse introducido estas aclaraciones trinitarias, justamente porque seguía vivo el viejo concepto bíblico. En este sentido, hay que tener presente que todavía no se plantea el problema de la «libertad humana» en cuanto contrapuesta al Pneuma divino que habita en el hombre. Se habla más bien de la libertad humana en un sentido preferentemente ético e independiente —de

ahí el reproche occidental, por ejemplo contra el Crisóstomo, tachándole de pelagiano — al lado de una doctrina pneumatológica de la gracia (cf. ThW VI, 330-453, principalmente 394-449: πνεῦμα).

2. El gran problema empieza aquí con la forma de pensamiento más objetiva de occidente, sobre todo en el marco de la escolástica.

La teología profundamente mística del siglo XII, Pascasio Radberto, Eadmer, y más tarde sobre todo Hugo de San Víctor, Guillermo de Saint Thierry y otros, habían defendido una doctrina que, a través de las *Sentencias* de PEDRO LOMBARDO *(Lib.* I, dist. 17 c. 1), penetró en la alta escolástica, que tuvo en las *Sentencias* su libro de texto. La tesis afirmaba que el acto de nuestro amor a Dios y al prójimo no es propiamente un acto humano, sino que se identifica más bien con la fuerza amorosa intratrinitaria, con el Espíritu Santo que en el alma del justificado vive, ama y actúa: *Ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum.*

El primer comentario a las *Sentencias* de Lombardo, obra escrita por el dominico inglés Ricardo Fishacre, había desarrollado esta doctrina al modo escolástico: buscaba el autor una exposición especulativa de este concurso entre el Espíritu y el alma del hombre y la explicó, con poca fortuna, mediante un paralelismo con la unión hipostática en Cristo. Al igual que en Cristo las dos naturalezas, la divina y la humana, se unen en una sola persona formando una unidad necesaria y duradera, así el Espíritu divino y la voluntad humana forman una unidad libre y soluble a causa de la libertad de la voluntad humana. Esta doctrina ingeniosa, que aún encontraría eco en la época siguiente, debido sobre todo a 1Cor 6,17 («Por el contrario, quien se une al Señor no es sino un espíritu con él»), que probaría la credibilidad de tal doctrina, fue constantemente combatida desde la alta escolástica; impugnación a la que contribuyó en primera línea la doctrina occidental de la gracia, que por entonces se desarrolló como prolongación consecuente de la doctrina agustiniana. Ya algunos contemporáneos de Pedro Lombardo, como Prepositino, Godofredo de Poitiers y otros, le habían atacado por tal motivo. El planteamiento habitual del problema sonaba así: ¿Es la gracia algo creado en el hombre? *(Utrum gratia*

sit aliquid creatum in homine). Los argumentos en contra de la doctrina de Pedro Lombardo y a favor de una gracia creada en el hombre eran éstos:

a) el concepto aristotélico de causa, en primer término: ni Dios ni el Espíritu de Dios puede ser la causa efectiva de nuestro amor a Dios, si ese amor ha de ser nuestro, libre y meritorio;

b) a esto se sumaba la teoría de Avicena de que una potencia anímica sólo puede pasar al acto cuando la actualiza una fuerza formal, un hábito propio; ahora bien, este hábito actualizante no puede ser el mismo Espíritu Santo;

c) este argumento de Avicena resultaba aún más fuerte con la afirmación formal de Tomás de Aquino de que ese hábito tenía que ser un *habitus supernaturalis* para que respondiera de hecho a lo que llamamos «gracia santificante».

Junto a este *argumento del mérito,* Juan Peckham introdujo el *argumento de la conversión.* A los dos nos hemos ya referido (cf. § 25, 2c). Si aquí se trataba el problema de la gracia dentro de una pura *metafísica del ser,* Duns Escoto lo desplaza hacia una *metafísica de la existencia* cuando se pregunta si Dios no podría aceptar a un hombre que careciese de este hábito de gracia, y responde que podría hacerlo de *potentia absoluta.* Bajo tal *potentia absoluta* entiende Escoto el amor de Dios que siempre puede dar gratuitamente. Sólo el nominalismo tardío se atreverá a afirmar que, aun existiendo en el hombre un hábito contrario, el pecado, puede Dios de *potentia absoluta* recibirle en la gloria eterna, del mismo modo que con el hábito de gracia puede condenarle también de *potentia absoluta.* Aquí el amor de Dios es puro «capricho» despótico.

3. A la vista de esta argumentación y de la historia de esta doctrina durante los cincuenta años que van del 1250 al 1300, así como desde el pensamiento personalista de nuestra época, que difícilmente puede comprender el concepto aristotélico de causa típico de la edad media, tenemos que preguntarnos: ¿Qué significado puede tener hoy esta forma de argumentar?

Por de pronto, y de un modo positivo, debemos decir lo que

después demostraremos con mayor detalle, a saber: que las afirmaciones bíblicas de la «nueva criatura» (2Cor 5,17) y del «nuevo nacimiento operado por Dios» (Jn 1,13; 3,5), así como la fuerza probatoria de los argumentos de la conversión y del mérito, nos amonestan por lo menos a sostener que la gracia en el hombre como criatura tiene que ser también una realidad humana.

Al propio tiempo no podemos desconocer que con la afirmación objetiva no se expresa toda la realidad de la doctrina de la gracia. Eso lo vieron ya claramente los teólogos contemporáneos de dicha argumentación, hasta tal punto que por las mismas fechas (1250-1300) importantes teólogos franciscanos, como Eustaquio de Arras, Pedro de Falgario, Guillermo de Ware y otros, defendieron de forma explícita que: Junto a la gracia santificante creada hay que admitir también al Espíritu Santo que inhabita en nosotros por medio de la gracia como contenido de «la gratificación del hombre».

Tal vez pueda esclarecerse nuestro pensamiento en tales cuestiones si, en lugar de manipular con una metafísica del ser y de la persona, lo consideramos desde *el campo de la acción.* Aquí siguen vivos los contenidos del concepto bíblico de pneuma y del concepto helenístico de *dinamis.* Porque somos un-espíritu-en-un-cuerpo, en nuestra actuación tiene que evidenciarse la colaboración entre lo personal y lo extrapersonal, entre la acción personal y la ayuda de unas fuerzas no personales. Siempre que estudiemos de un modo reflexivo nuestra propia acción humana percibiremos necesariamente esta experiencia.

Aunque consideremos nuestra acción humana como una acción interhumana o interpersonal, como *una actuación en el encuentro,* como un obrar en la comunión del yo y del tú y del nosotros, no podremos por menos de ver que no es posible contemplar tales relaciones personales como puramente espiritualistas, sino en cuanto que afectan a toda la realidad humana y descubriremos asimismo que están en juego también fuerzas infra y suprapersonales.

Lo decisivo, sin embargo, sigue siendo que la gracia como «gracia nuestra», aunque nos venga dada única y exclusivamente por Dios, nos la da acomodándose a nuestro ser, y en consecuencia se trata de una realidad creada. Esta condición de criatura nos

rodea por completo en todo nuestro ser y en los estratos todos de nuestra realidad, en el orden objetivo lo mismo que en el ético y personal. Pablo puede ser nuestro modelo al presentarnos este cuadro: «Pero me respondió (Cristo): Te basta mi gracia, pues mi fuerza logra su culminación en la flaqueza» (2Cor 12,9). «Mas los que son de Cristo Jesús han crucificado su carne con sus pasiones y tendencias. Si vivimos en espíritu, caminemos también en espíritu» (Gál 5,24s). «Con Cristo estoy crucificado. Ya no soy yo quien vive sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,19s).

Nuestra vida de gracia sigue siempre vinculada a los tres caminos o vías que el PSEUDO-AREOPAGITA *(De eccl. hier.* V, 3) señaló para la vida cristiana: la *vía purgativa* por lo que respecta a la objetividad de nuestra vida corporal y anímica; la *vía iluminativa* por lo que hace a la vida moral, y la *vía unitiva* por lo que se refiere al ordenamiento personal de nuestro ser.

Precisamente esta visión panorámica de todos estos *estratos del ser humano* tiene una gran importancia para que podamos comprender que la vida de gracia del hombre no se puede fácilmente separar de su comportamiento exterior. Puede ocurrir muy bien que un hombre con una vida psíquica externa e interna sin ninguna armonía sea un hombre de una gracia extraordinaria; pero no precisamente porque en él el ordenamiento personal haya sido transformado por la gracia mientras que los otros estratos permanecen fuera de ese orden, sino precisamente porque ese hombre desde su ordenamiento personal, fruto de la gracia, se esfuerza constantemente por dominar los otros estratos de su ser, aunque no lo logre a lo largo de toda su vida. Esto es de enorme importancia para la recta comprensión de los «santos cristianos».

Comunicación personal de Dios en Cristo y en el Espíritu, *acción creadora de Dios* en nosotros a través de Cristo y del Espíritu, *acción nuestra con la fuerza de Dios*, he aquí los tres elementos que deben intervenir cuando hablamos de la vida de gracia en el hombre. Será, pues, de interés para el pensamiento católico (unitario), que no nos sirvamos de los conceptos simplificantes de nuestro tiempo (gracia = autocomunicación de Dios), que tal vez nuestra época entiende fácilmente, pero que también pueden falsearse con notoria facilidad.

§ 28. *La gracia como vida en Jesucristo por su Espíritu*

M. GRABMANN, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas*, Paderborn 1921. — H. SCHUHMACHER, *Kraft der Urkirche. Das «neue Leben» nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte*, Friburgo de Brisgovia 1934.

Vida: HThG II (1963) 25-30 (Franz Mußner). — ThW II (1935) 833-874 (bibl.). — Haag DB (⁵1971) 2031-2037.

PH. SEIDENSTICKER, *Frucht des Lebens. Die sittlichen Wirkungen des Lebens nach Johannes* (Stud. Bibl. Franc. 6 [1955/56] 5-84). — O. F. BOLLNOW, *Lebensphilosophie*, Berlín 1958. — H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* V (1950) 243-418. — A. FUERST OSB, *The omnipresence of God (1220-1270)*, Washington 1951 (Cath. Univ. of Am. Press., ser. 2 Nr. 62). — G. CUADRADO MASEDA, *El concepto de vida eterna en los escritos de san Juan*, CTom 67 (1944) 33-51. — P. GALTIER, *La gracia santificante*, Herder, Barcelona 1964, 58ss (bibl.).

En la Sagrada Escritura, al lado del concepto de Espíritu-Pneuma, se encuentra el concepto de «vida» *(jaiym*, ζωή) como imagen figurada de la gracia. Desde ese concepto se puede establecer perfectamente una comprensión cristiana de la gracia.

1. Si contemplamos la gracia desde el concepto «vida», debemos tener una idea clara de las imágenes que ese concepto despierta en nosotros, a fin de entender debidamente el concepto de vida de la Escritura y no introducir ideas modernas en el concepto arcaico que la Biblia tiene de la vida. *¿Qué ideas o vivencias vinculamos hoy nosotros al concepto de vida?*

a) La vida se nos presenta por lo general como *lo contrario de la muerte.* Lo cual encierra dos series de ideas:

La vida vista como «*ser* y realidad», frente a la muerte considerada como «*no-ser* o dejar de existir». También la Sagrada Escritura conoce este concepto cuando habla, por ejemplo, del «Dios vivo», queriendo significar con ello al Dios que está presente de una manera real y efectiva en la historia del pueblo escogido y en la de cada individuo en particular.

Vida significa también *duración* frente a la muerte que nosotros asociamos con *el fin.* La vida va aquí ligada preferentemente

a la vivencia existencial: el yo se percibe siempre sólo como el que es, y mientras es consciente de sí mismo mantiene la firme convicción de que es realmente indestructible en sí mismo. La actualidad existencial de la conciencia del yo no puede ser el sostén y fundamento de mi afirmación de mi inmortalidad o de mi duración perpetua. Pero justamente en esta vivencia puede encontrar su fundamento la palabra bíblica de la «vida eterna», aunque en una época posterior la visión teológica la haya fundamentado y entendido de otro modo.

b) Vida significa también para nosotros «sentimiento vital» como sentimiento de «fuerza», sentimiento de «valía», y es sobre todo en este sentimiento donde se alza la filosofía vitalista de los tiempos modernos (cf. LThK 6 [1961] 865ss). Con este concepto de vida va ligada también «la alegría de existir»; una gran parte de nuestro sentimiento humano de felicidad coincide con esa alegría. Semejante vivencia puede ser la razón de que también en el pensamiento bíblico el concepto de vida coincida bajo muchos aspectos con la *felicidad y la salud.* De ahí la gran importancia que reviste el hecho de que en la concepción bíblica del hombre se agrupen todos los estratos del ser humano y todas las realidades corporales, psíquicas y espirituales.

c) Finalmente, la vida es hoy para nosotros un concepto científico: «vida» es lo que distingue la naturaleza animada de la naturaleza muerta. El neoplatonismo ya había distinguido entre la vida y la naturaleza inanimada mediante el misterio del «movimiento inmanente» (cf. Proclo, *Stoikheiosis Theol.).* No es por influjo externo ni por una causa extrínseca como la vida vive, sino desde su propio centro, desintegrándose y recomponiéndose, mediante el «crecimiento» por el cambio y transformación de materia, multiplicándose a través del misterio de la «procreación». Dentro de esta vida ya la filosofía antigua, y principalmente Aristóteles y Porfirio, había distinguido entre los diversos estratos, que todavía se mantienen en el moderno pensamiento científico. Se distingue así la vida de las plantas, en las que el centro vital está más bien en la armonía conjunta del total; la vida de los animales, que arranca de un centro propiamente dicho (el centro del corazón o del sistema nervioso); y la vida del espíritu libre, que se caracteriza ante todo

y sobre todo por su capacidad de reflexión.. Mientras la ciencia moderna investiga las condiciones en las que la vida puede desarrollarse a partir de una naturaleza muerta, Aristóteles ya había sentenciado que la vida siempre procede de fuera (θύραθεν). Como la edad media no podía explicarse en algunos casos — tal por ejemplo la aparición de los mosquitos en las charcas — este origen externo de la vida, habló de una *generatio aequivoca*. A este respecto la Sagrada Escritura dice que todo ser, y especialmente toda vida, procede exclusivamente de Dios.

2. El concepto de vida no se ha personificado en la historia de la teología como ocurrió con el concepto de πνεῦμα = espíritu; de ahí que hasta hoy siga siendo el *concepto figurado de la Escritura más apropiado* para la explicación de *la gracia*. En líneas generales se puede decir, sobre todo desde la filosofía griega, que la vida no es una cosa, sino más bien la «función» de una cosa. De ahí que la vida, con toda su multiplicidad, sea internamente un fenómeno unitario. En la vida se asegura sobre todo la «individualidad», pero también se afianza la conexión con «la comunión» supraindividual «de los vivos». Como ha expuesto el estoicismo, continuando el pensamiento de Aristóteles, la vida no hay que definirla desde el concepto de causa, sino más bien como una autorrealización; como un ponerse desde un centro. Platón y el neoplatonismo enfrentaron la vida a la muerte como el bien al mal, como el espíritu a la materia muerta, introduciendo así una concepción idealista de la vida. La gnosis, influida tal vez por el pensamiento del judaísmo tardío o quizá del cristianismo, entendió la vida como un atributo totalmente divino, derivándola en todas sus formas de Dios. En su concepción dualista vinculó la vida con la luz (vitalidad de lo espiritual), idea con que nos encontramos más tarde en los escritos de san Juan.

a) En el Antiguo Testamento domina la convicción fundamental de la fe según la cual «Yahveh vive» (Sal 18,47) y de esta «fuente de vida» (Sal 36,10) reciben la suya todos los vivientes (Is 42,5), así como sin Dios todo regresa al polvo (Sal 104,29; Job 10,9). Del soplo de vida ha recibido el hombre la suya (Gén 2,7), y no habría perdido el paraíso de haber podido comer del

«árbol de la vida» que le hubiera hecho poseer la vida eterna sobre la tierra (Gén 2,9). Vida significa «largos días» sobre la tierra (Sal 21,5; 119,17.37.88.116.149), significa «días buenos» (Sal 34,13), llenos de paz y alegría, salud, con la bendición de los hijos y la fertilidad del suelo; para Israel significaba sobre todo la posesión permanente de la tierra prometida. Condición para ello era ciertamente que el hombre cumpliera las disposiciones de Yahvéh (Dt 4,1.40; 5,31; 30,15-20). Diez veces el orante del Sal 119 suplica a Dios la «vida» a través de su palabra, de su mandamiento, de su benevolencia. Aunque la vida se entiende siempre en primera línea como «vida terrestre», es por completo una «vida que viene de Dios», y por ello desde los tiempos antiguos se cuenta con la posibilidad de un «rapto» por parte de Dios (Gén 5,24; Eclo 44,16; 49,14; Sal 16,9; 49,16; 73,23ss). El llamado Apocalipsis de Isaías (25,8; 26,19-21) es el primer pasaje que anuncia una aniquilación de la muerte, al menos para los justos, y la literatura sapiencial habla de una prolongación de la vida del hombre después de la muerte (Dan 12,2: «Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, éstos para la vida eterna, aquéllos para oprobio, para eterna ignominia»; cf. 2Mac 7,9.11.14.23.36; 4Mac 15,3; Salm de Salomón 3,16; 13,9; Sab 5,15). Bajo influencia helenística la vida eterna se convierte en una «inmortalidad» (ἀθανασία). En el siglo I a. C. surge la idea de los dos eones: «este eón» es por completo el eón de la muerte; el «eón futuro», el que viene, y que coincide con la llegada del Mesías, es el eón de la vida.

b) En el Nuevo Testamento la idea de vida se interioriza más. El «reino de Dios» inminente se manifiesta sobre todo en la resurrección de los muertos y en la superación de la muerte por Cristo. Cristo, el Mesías, ha traído «la vida eterna» (Mc 10,17; Mt 19,16.29; Rom 2,7; 5,21; 6,22). La vida es la salvación que hay que heredar (Mc 10,17; Mt 19,29), que hay que recibir (Mc 10,30; Lc 18,30) y en la que se ha de entrar (Mc 9,43; Mt 18,8). Pero la vida eterna está siempre en las manos de Dios (Act 13,48).

Especialmente en PABLO se evidencia que la vida eterna no es otra cosa que una «participación en la vida del Señor resucitado». Él es «el Caudillo de la vida» (Act 3,15), por su vida hemos sido salvados (Rom 5,10). En él está la vida (Rom 8,2; 1Jn 5,11), él es

el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6). El cristiano llega a ser partícipe de esa vida por el sacramento del bautismo: en él renace a una nueva vida que viene de Dios (Jn 1,13; 3,3ss). Mediador de esta vida en Cristo es el Pneuma que se nos da en el bautismo (Jn 3,5; Rom 8,2.10; Gál 6,8), primicias (Rom 8,23) y arras (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) de la salvación. Pese a todo ello, la vida del cristiano en este mundo no es una «vida gloriosa», sino más bien la existencia de la fe en Cristo, que exige el seguimiento de Cristo en un «con-morir, un ser-consepultado y con-crucificado» (Rom 6,3; Gál 2,19; 2Cor 6,9). De este modo, la vida del cristiano que cree está oculta con Cristo en Dios (Col 3,4). Pablo puede incluso decir: «Ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Esta vida en Cristo tiene que ser para nosotros una vida en Dios (Gál 2,19s; 2Cor 5,15; Rom 6,11.13), aun cuando ya es una vida que viene de Dios. Sólo como tal vida para Dios se consuma en el futuro que esperamos: en esperanza hemos sido liberados (Rom 5,2.5; 8,24; Tit 3,7).

Esta teología de la vida experimenta en JUAN un ahondamiento ulterior como teología de la gracia. Así como en su imagen del mundo prevalece sobre todo la visión dualista: la vida viene de arriba, del mundo celestial y pneumático; en este mundo interior domina la muerte, así también la realidad de la vida está por completo oculta en Cristo; Cristo no sólo otorga la vida, sino que él mismo es personalmente la vida (Jn 1,4; 11,25; 14,6; 1Jn 1,1). Del mismo modo que Dios Padre tiene la vida en sí mismo, así también ha concebido a su Hijo que tenga vida en sí mismo (Jn 5,26, y los cristianos viven por Cristo, como Cristo vive por el Padre (Jn 6,57). Ha venido al mundo para traer la vida perdurable (Jn 3,15s; 10,10); por eso es también el pan que da la vida (Jn 6,35-58). Quien cree en él, le ve, le conoce, tiene ya (Jn 5,24; 1Jn 3,14) la vida por él (Jn 3,15s.36; 5,24; 17,2s; 20,31; 1Jn 5,12). Especialmente la alegoría de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-5) pone de relieve cómo esta vida procede de Cristo. No sólo la fe, sino también el amor a los hermanos y la permanencia en Cristo y en su palabra son los fiadores de esa vida (Jn 13,4-17.34; 14,23; 15,12. 17; 1Jn 3,14; 4,7.12.16). El Apocalipsis subraya el valor de estos conceptos joánicos con imágenes del AT: el que vence en la

batalla contra los poderes de las tieneblas recibe el fruto del árbol de la vida (2,7), la corona de la vida (2,10), será conducido por el Cordero a las fuentes de las aguas de la vida (7,17), y los nombres de los elegidos están escritos en el libro de la vida del Cordero (20,15).

Así es como en la imagen bíblica de la vida se compendia todo lo que la revelación nos dice sobre la gracia santificante: el origen divino y no sólo la causa primera, también el puro carácter de don que tiene la gracia, el misterio de ese don y de la vida humana derivada del mismo, el misterio del presente terreno y del futuro escatológico, el misterio de la venida de Cristo y del Espíritu, el misterio de la redención y de la incorporación a Cristo (cf. Ef 2,1-10), el misterio de la nueva vida por el Espíritu (cf. Rom 8,1-39), la nueva creación por medio de un renacimiento... Todo esto se condensa en la palabra «vida». La participación en la vida trinitaria de Dios tiene que realizarse en el curso de la vida cristiana, que alcanza su fruto en la *doxa* o gloria eterna en el seno del Dios trino. Tal vez esta representación de la gracia como «vida» sea para nuestra época la imagen más comprensible, y al mismo tiempo la más emotiva.

3. Lo que el Nuevo Testamento expresa a través de la mística paulina de «Cristo en nosotros y nosotros en Cristo» y de la doctrina de la «inhabitación del Espíritu de Dios en nosotros», puede experimentar una nueva profundización si consideramos la doctrina de *la presencia de Dios creador en su creación* e intentamos separar la imagen de Dios que la revelación nos ofrece de la imagen bíblica del mundo, científicamente falsa, insertándola en la imagen moderna del mundo que nos proporcionan las ciencias de la naturaleza. Así podemos decir que Dios está presente en cada criatura, y especialmente en el hombre:

a) *Potentialiter:* Dios no sólo es la «Causa primera», sino el Creador de toda la realidad creada. El ser de esta realidad creada se encuentra por ello constantemente bajo la ley de la conservación por parte de su Creador. Aplicada al hombre, esta verdad encuentra su realización más profunda para nosotros los hombres en la encarnación de Cristo y en la mística cristológica: Cristo vive

del Padre y para el Padre. «Yo he salido del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28). El ser cristiano es un vivir para el Padre «por Cristo, con Cristo y en Cristo (Ef 2).

b) *Praesentialiter:* para nosotros esto tiene su más alta realización en el envío del Espíritu Santo y su inhabitación en su Iglesia y en nosotros los hombres (Rom 8,9.11.14: los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios).

c) *Essentialiter:* esta palabra crea las mayores dificultades, porque hay que evitar tanto el panteísmo (todo lo que existe es Dios) como el teopanismo (el Dios eterno es personalmente el Todo). La dificultad de esta afirmación proviene sobre todo de la vinculación de la imagen de Dios revelada con la imagen antigua del mundo. En dicha imagen, toda causa opera «desde fuera», de tal modo que también Dios, el Creador, está fuera, más allá, por encima de la realidad terrena. En esa imagen antigua del mundo, el pensamiento transcendente no hace más que llevarnos de una realidad creada a otra, subiendo simplemente del mundo material al espiritual en el sentido de la filosofía platónica. Por ello, la imagen de Dios o bien es antropomórfica, como en el Antiguo Testamento, o bien es una Idea, tal es el caso de la filosofía de Platón.

La imagen del mundo que nos dan hoy las ciencias de la naturaleza presenta, por el contrario, otra estructura: la causalidad está «dentro». De tener que emplear aquí un pensamiento transcendente, debe ser un *transcender hacia dentro.* En analogía con el ser humano esto se puede entender como un progreso desde el mundo sensible de la existencia corporal del hombre hasta el misterio de su íntimo ser personal. Una reflexión sobre nuestros actos siempre nos remite hacia ese centro de la persona, que sin embargo ni experimentamos ni podemos experimentar en la misma reflexión, sino que sólo podemos afirmar y alumbrar como causa primera de la actividad y de las obras. Una reflexión sobre el centro personal del propio yo termina siempre en el proceso, concebido como infinito, del «yo me digo a mí mismo» (R. Hönigswald). Por ello, nunca podemos expresar esencialmente nuestro ser personal, como Dios Padre expresa su esencia en su Hijo, la Palabra de Dios.

No obstante, de esta analogía podemos sacar un sentido adecuado para la afirmación de que *Dios como creador puede ser más íntimo a cualquier realidad creada que esa misma realidad* (Taulero, Marquard de Lindau).

De esta comprensión de la interioridad del Dios creador en su criatura se desprende la conclusión de que con la prolongación y ahondamiento de tales ideas se pueden alcanzar nuevas luces también para la comprensión de la gracia. Cuanto hemos dicho de la gracia como vida con el lenguaje de la revelación, se puede entender de un modo nuevo principalmente desde «el ser». Pero serán todavía necesarios mucho tiempo y esfuerzos para que estemos en condiciones de liberar la imagen revelada de Dios de la imagen antigua del mundo e insertarla de un modo válido en la recta imagen del mundo que nos proporcionan las modernas ciencias de la naturaleza.

§ 29. *Intentos de una definición metafísica de la gracia*

Landgraf I/1, 148-160. — Auer I 174-204. — R. GUARDINI, *Libertad, gracia, destino,* Dinor, San Sebastián.

1. Toda ciencia persigue siempre una definición conceptual y científica de su objeto, por encima de la descripción de los fenómenos y experiencias. Sólo con esa definición se hace luz sobre cada uno de los elementos de los fenómenos y se consigue una visión unitaria de la totalidad y necesidad del objeto. Esto tiene particular importancia en la definición de la gracia por tratarse de una realidad que no procede de la experiencia, sino de la revelación, que no se puede comprender con una evidencia interna, sino con la fe. A este propósito deben tenerse en cuenta los siguientes puntos:

a) Según el sentir de las Escrituras santas la gracia es una realidad, un dato, pero nunca actúa de un modo mágico y necesario; con ella, el hombre sigue siendo plenamente libre.

b) El hombre puede perder la gracia por su propia culpa; pero no puede conseguirla por sus propias fuerzas; tiene que llegarle como don.

c) La gracia está en el hombre y hace del hombre algo nuevo, aunque ni procede de él ni es de él: la gracia es sobrenatural (otorgada por Dios, aunque íntima al hombre).

Como todas las realidades de las que el hombre está rodeado, también la gracia puede definirse sólo mediante conceptos metafísicos.

2. La definición científico-metafísica de la gracia, que empieza hacia 1240 (*Suma* de Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, Odón Rigaldi, Alberto Magno, Felipe el Canciller, etc.), comprende estos aspectos principales:

a) *La gracia no es una substancia* (naturaleza), *sino un accidente* (propiedad). Con ello se garantiza que la gracia respeta la libertad del hombre; y al mismo tiempo se indica que la gracia llega de fuera *(accedit)* y que se asienta en el interior del hombre *(inhaeret.)* Y se subraya sobre todo el peculiar carácter «sobrenatural» de la gracia en el alma del hombre. En su *Summa Theologiae* (I-II, q. 110 a. 2 ad 2) santo TOMÁS aplica esta aclaración a su doctrina de la gracia como «participación de la naturaleza divina» (2Pe 1,4) y explica: en Dios mismo sus propiedades se identifican con su substancia, con su esencia; si el hombre debe participar de la naturaleza divina, hay que decir que lo que en Dios está substancialmente, en el hombre sólo puede estar a modo de accidente, porque las mismas propiedades del hombre no son más que accidente. En el terreno metafísico tal vez sea ésta la aclaración más profunda.

La orientación franciscana, que ve la gracia más bien como «luz que irradia de Dios», tiene que explicar de otro modo el carácter accidental de la misma. Y así dice san BUENAVENTURA (II 26 q. 3):

1) La gracia en el alma del hombre es un accidente lo mismo que su virtud; pero si en la virtud, el sujeto y la causa son idénticos (el alma del hombre), en la gracia el sujeto (alma del hombre) y la causa (Dios) son esencial y realmente distintos;

2) Respecto de la virtud, el alma es sujeto natural y necesario; mientras que respecto de la gracia es sujeto libre.

3) La causa de la virtud-accidente es en muchos aspectos

inferior al sujeto (el alma del hombre); la causa de la gracia, por el contrario, es siempre infinitamente más digna (Dios) que el sujeto.

b) *La gracia, en cuanto gracia santificante, no es acto, sino hábito.* Esta definición tiene especial relieve cuando, siguiendo la Escritura, hemos descrito la gracia como «vida». El *habitus* se entiende aquí con Aristóteles como la segunda especie de la cualidad: mientras la *dispositio* (primera especie) es una capacidad o disposición transitoria del alma, el habitus (= ἕξις) es una posesión accidental pero firme, una cualidad duradera (cf. *Met.* V 20,1022 b 4; ST I-II q. 50 a. 1).

La subdivisión del hábito por sus causas adquirió a este respecto una gran importancia:

habitus innatus, hábito ingénito, aptitud espiritual, conjunto de cualidades buenas o malas que se heredan;

habitus acquisitus, disposiciones virtuosas, inclinaciones, costumbres, tendencias de conducta que se adquieren;

habitus infusus gratuitus, vendría a ser en el campo teológico la réplica de lo que en el terreno puramente natural y externo denominaríamos en pedagogía «espíritu comunitario», «espíritu de clase», «mentalidad abierta». Aunque al hábito de la gracia se le considera de un modo mucho más profundo como «conformación interna del hombre» por Dios.

También es importante la definición de este hábito *respecto de su operación:*

como *habitus operativus* que ayuda a una acción regulada y rectilínea y facilita el acto, que se hace con buena voluntad y alegría *(faciliter, prompte, delectabiliter);*

como *habitus perfectivus* que lleva al ser a su perfección en todos sus estratos y en la armonía de todos sus elementos.

TOMÁS DE AQUINO (ST I-II 110,2) define con ello la gracia de un modo más abstracto: la gracia es un hábito que da al alma un ser superior *(spirituale esse),* que debe definirse como «participación de la naturaleza divina» (2Pe 1,4), que es un hábito simple *(unus simplex habitus),* fundamento entitativo para la nueva cualidad de las virtudes, que a su vez constituyen el fundamento operativo para los actos sobrenaturales y meritorios *(habitus su-*

pernaturalis entitativus, dirá después la teología; el concilio de Trento no emplea las expresiones de *habitus* y *qualitas).*

En su concepción de la gracia, (gracia = luz) san BUENAVENTURA concede un papel secundario al concepto de hábito. En ESCOTO, como hemos visto al tratar de la cognoscibilidad de la gracia (§ 24), se presenta formalmente el hábito sobrenatural como presupuesto necesario para el mérito del hombre según lo entiende la fe. Como para Escoto gracia es igual a caridad, su lenguaje esclarece de un modo muy particular el carácter personal de la gracia, así como el misterio de la comunión de amor del hombre con Dios en la gracia. De acuerdo con las exigencias de todo amor auténtico, el hombre entiende su «amor por la gracia» total y exclusivamente como regalo del Amado, aunque al propio tiempo sea su plena realización personal.

Echando una ojeada sobre estas distintas explicaciones, hemos de decir lo siguiente:

El hombre intelectual, para quien los conceptos objetivos y metafísicos representan el non plus ultra, se siente satisfecho sobre todo con la definición esencial de la gracia que da santo Tomás. El hombre que busca con afecto y sentimientos piadosos halla una mayor satisfacción en la doctrina bonaventuriana de la gracia. El hombre de mentalidad crítica, y más aún el hombre moderno de mentalidad personalista, descubrirá en el sistema escotista las afirmaciones esenciales.

Es justo decir que la gracia es un hábito sobrenatural que perfecciona el ser del hombre como tal ser, que le hace agradable a Dios y capaz de obras sobrenaturalmente meritorias (Tomás).

La gracia es una luz divina que nos da fuerza y claridad y que nos proporciona un resplandor interior que nos convierte en hijos de Dios y esposa del Espíritu Santo (Buenaventura).

La gracia es una realidad no experimental, que nos hace gratos a Dios, pero que no es solamente don sino que colaboramos con ella, que nos perfecciona en cuanto que actuando con ella sentimos la plenitud existencial en el amor (Escoto).

Hemos de decir, sin embargo, que los muchos aspectos de que aquí hemos tratado —y los muchos otros a los que no nos hemos referido— tienen que insertarse en una visión sintetizante

si se pretende comprender la plenitud de la gracia que responde al polifacetismo del hombre.

§ 30. *Sujeto de la gracia en el hombre y su unidad ¿Gracia o gracias?*

Auer I 150-166. — P. TH. GRAF OSB, *De subjecto psychico virtutum*, 2 vols., Roma 1934. — H. VOLK, *Gnade und Person*, en *Theol. in Gesch. u. Gegenw.*, Munich 1957, 219-236. — J. P. ALFARO, *Persona y gracia*, Gr 41 (1960) 5-29.

En la medida en que logramos ideas claras sobre la gracia como don creado por Dios en el hombre, y en la medida en que tomamos al hombre en serio con su complejidad y hondura personal, debemos ineludiblemente preguntarnos, como lo viene haciendo la gran teología desde la edad media: ¿Dónde tiene la gracia su sede propiamente dicha en el hombre? ¿debemos hablar de gracia o de gracias?

Si queremos partir de una psicología experimental religiosa, bien podemos decir que el sujeto de la gracia no es todo el hombre, pues que apenas se dan naturalezas perfectamente armónicas. La sede y como punto de atraque de la gracia es más bien, en los distintos hombres, aquella parte de su ser espiritual y personal que todavía está más sana, y desde la que el hombre aún *puede reorganizarse y reedificarse.* De ahí que siga teniendo gran importancia que el hombre sea bien un tipo emotivo que se rehace desde el centro de la voluntad, o bien un tipo intelectual que se reconstruye con ayuda de sus razones. Por valiosas que sean éstas y parecidas consideraciones psicológicas, permanecen siempre ancladas en el mundo de la experiencia y no pueden dar una respuesta definitiva a los interrogantes formulados acerca de la sede y unidad esencial de la gracia.

1. La sede de la gracia: el *sujeto de la gracia.*

La pregunta acerca del sujeto de la gracia es una prueba de que la gracia es una realidad «creada» en el hombre y que hay que tomarla seriamente como una realidad «sobrenatural». En el

fondo del problema laten sobre todo *las distinciones entre persona y alma, entre alma y potencias anímicas, entre acto y potencia, entre virtud y gracia,* inherentes a una consideración metafísica del hombre. Detrás de estas distinciones no sólo se encuentran las experiencias de una *psicología,* sino también la problemática de una auténtica *metafísica* y de una adecuada *crítica del conocimiento.* Una psicología y antropología metafísica de acuerdo con la época no puede renunciar a los resultados modernos de la psicología experimental, del mismo modo que una psicología moderna seria tiene que conducir siempre a las fronteras de una consideración metafísica del hombre. Hay que valorar bien esta mutua relación si no queremos que los interrogantes aquí planteados se queden en simples teorías.

a) Por lo que respecta a la *consideración psicológica,* valgan estas brevísimas distinciones:

Al comienzo pueden ponerse todas las vivencias anímicas que accionan sobre nosotros desde fuera: el yo personal registra esas vivencias, las asume y las valora. El yo personal se hace activo en las facultades anímicas, pero también en sí mismo. El pensamiento escolástico, siguiendo las huellas de Aristóteles, ha distinguido aquí entre la *actio,* como realización personal, la *operatio,* como actuación anímica, y la *factio,* como obra del hombre en el mundo (ἐνέργεια - πράττειν - ποιεῖν).

Junto a ellas se encuentra el amplio campo de los *sentimientos,* que por lo general son experiencias concomitantes de actos o vivencias anímicas y que expresan el cómo de esta experiencia o de la realización de aquel acto, con facilidad o con dificultad, afortunada o desgraciadamente, con éxito o con fracaso (alegría- tristeza).

Más hondo llegan, hasta el terreno mismo de lo personal, los sentimientos conscientes o determinaciones de la persona total, que en cierto modo se registran en el centro de la persona y en parte están condicionados por relaciones y corrientes anímicas subconscientes e inconscientes. Por encima de todas las vinculaciones inmotivadas entre mundo y hombre en su vivencia anímica, el pensamiento cristiano mantiene un alma individual como centro de la persona humana. Ese *alma personal* es en definitiva el

objetivo y asiento de todo lo que el hombre puede hacer en su vida de una manera responsable, y es también necesariamente el objetivo y sede de la gracia que afecta profundamente a una vida responsable. A semejante alma personal responde asimismo la fe en la inmortalidad.

b) En la *filosofía metafísica* de la alta escolástica se han puesto de relieve las diversas formas de pensamiento. Para TOMÁS (ST I-II q. 110 a. 4) el sujeto de la gracia es la totalidad psíquica que se constituye sobre el alma personal, y que él ve como un *totum potentiale,* como un todo en que hunden sus raíces todas las potencias anímicas. Desde ese todo psíquico fluye la gracia hasta las distintas potencias y opera con los actos de las mismas.

Para BUENAVENTURA (II 26 q. 5) sujeto de la gracia sería el alma como suma concreta de sus facultades anímicas *(totum integrale),* la gracia sería recibida en el alma primariamente por obra del amor y de la voluntad.

Para ESCOTO (Ord II 26) y su escuela, que ven la gracia en la caridad, la sede de aquélla tiene que ser necesariamente la misma voluntad, a la que, como voluntad de amor se la considera también en cierto modo como centro de la persona. Aunque aparece mejor, el ordenamiento psicológico, no hay que olvidar sin embargo que el carácter sobrenatural de la gracia resulta confuso. Por el contrario, si bien la concepción tomista corresponde menos a nuestra psicología, consigue poner más de relieve el carácter sobrenatural de la gracia. Cuanto más se estudian estos sistemas más claro aparece que no se trata tanto de concepciones diversas sobre la totalidad del problema, sino simplemente de la diversidad del sistema teológico y de los presupuestos filosóficos.

Resumiendo todo lo expuesto, desde una perspectiva metafísica puede decirse que *el sujeto primario de la gracia es el yo como persona:* el amor de Dios me sale al encuentro y me otorga una participación en sí mismo como respuesta amorosa. Este punto de partida puede ser objeto de vivencia, como ocurre en la mística cristológica de Pablo, o puede permanecer oculto y sin irrumpir en la conciencia, como sucede sin duda en la mayor parte de los hombres. Aun así, continúa siendo el punto de conexión propio de la gracia en nosotros. *Pero sujeto de la gracia*

es también toda mi alma en cuanto capaz de vivencias y de actos: mi conocimiento recibe una nueva luz, mi voluntad cuenta con nuevas motivaciones y fuerzas, mi emotividad adopta nuevos sentimientos y actitudes, nuevas tensiones y orientaciones. Tales realidades pueden estar preferentemente en el campo de nuestras vivencias conscientes, pudiendo así el hombre experimentar que, de acuerdo siempre con su propia situación, la gracia de Dios le alcanza desde un lado concreto. Por ello, continúa teniendo validez lo que hemos dicho antes a propósito de *la cognoscibilidad del estado de gracia:* que sería falso considerar cualquier movimiento condicionado por la gracia; por otra parte, tampoco sería correcto negar de antemano cualquier posibilidad de vivencia de la gracia.

El pensamiento creyente puede y debe, al menos, interpretar de este modo las diversas vivencias anímicas.

Sigue siendo un punto clave el que entendamos la gracia de una forma concreta desde nuestra psicología y antropología humanas y no la vaciemos con interpretaciones nominalistas y espiritualistas. Toda mística cristiana auténtica, que conoce tanto de la participación en los dolores del Señor como en las alegrías de Cristo, sabe también del carácter concreto de la gracia, aunque siga al mismo tiempo manteniendo el misterio personal de la misma gracia.

2. Desde aquí se proyecta nueva luz sobre el problema de *la unidad de la gracia.* ¿Podemos hablar en el hombre de *una* gracia o hemos de hablar más bien de varias gracias?

a) En cuanto gracia santificante, la gracia es seguramente una única realidad, si la consideramos *desde su fuente,* como luz que Dios nos otorga, como participación en Cristo (BUENAVENTURA y su escuela). En esta forma de ver el misterio se refleja con singular claridad la unidad del misterio de la gracia: por Cristo, con Cristo y en Cristo busca el hombre su camino hacia el Padre.

TOMÁS *(II Sent.* d. 26 q. 1 a. 6; *De ver.* q. 27 a. 5) y su escuela ven la unidad de la gracia principalmente en el hecho de que tiene su sede *en la totalidad anímica* y es por tanto *unus simplex*

habitus. Esta concepción antropocéntrica de la gracia sigue siendo válida si va unida con la idea de la inhabitación del Espíritu Santo, idea que expresa perfectamente la sobrenaturalidad de la gracia, tal como llegaron a reflejarla los franciscanos posteriores, que intentaron unificar el pensamiento tomista y el franciscano. Finalmente, la unidad de la gracia habría que entenderla y fundamentarla desde su efecto que es *gratificare, Deo acceptum facere.* Buenaventura compendia estas tres razones en pro de la unidad (*Sent.* d. 27 a. 1 q. 1).

b) Así como la escolástica primitiva, al identificar más aún la gracia con la virtud, se vio obligada a hablar de una *pluralidad de gracias,* también ha habido una escuela posterior que habla de múltiples gracias por el hecho de establecer una mayor distinción entre ser y obrar, entre el lado objetivo y el personal, entre la consideración del ser y la consideración histórica del hombre (así Pedro Olivi y Pedro de Trabibus). Distinguía en el hombre una *gracia santificante* que le hace grato a Dios y una *gracia causativa del mérito* que sólo se le da mediante la participación en los méritos de Cristo. Estas ideas cobraron nueva vigencia con la doctrina de la *doble justicia de Dios* (Seripando), de la que ya hemos hablado.

Hoy tal vez nos parezca más importante otra división de esta gracia unitaria: la que se fundamenta en nuestro modo de conocimiento:

Deberíamos hablar de una gracia santificante como forma interna y sobrenatural del hombre, que nosotros *no experimentamos;* de una gracia santificante cuyos efectos *percibimos* al menos inductivamente en nuestra actividad moral, y de una gracia santificante, fundamento de nuestros méritos delante de Dios, que no experimentamos sino que *admitimos simplemente por la fe.*

Del mismo modo hemos intentado más arriba entender la gracia desde los tres órdenes esenciales del hombre —desde el orden objetivo, el moral y el personal—, también aquí hemos de admitir la unidad de la gracia desde estos tres ángulos: desde el orden objetivo, el moral y el personal. Esta visión de conjunto, junto con las diferencias mencionadas, es importante no sólo para nuestro conocimiento de la gracia, sino más aún para nuestra

postura personal frente a la misma, para nuestra vida y acción en la gracia y con la gracia.

Esta diversidad dentro de la unidad nos sale también al paso en el lenguaje figurado sobre la gracia que late en los grandes himnos del Espíritu Santo, el *Veni Sancte Spiritus* y el *Veni Creator Spiritus,* a que antes nos hemos referido: *Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium; lava quod est sordidum, riga quod est aridum, sana quod est saucium... Da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium.* La pluralidad de los dones y la unidad de Espíritu (1Cor 12,4) puede servir de modelo a nuestra respuesta a los problemas planteados. Si se entiende adecuadamente la gracia como una realidad creada en el hombre y para el hombre, habrá que hablar al propio tiempo — a causa de la estructura esencial interna del hombre concreto e histórico — de una unidad de la gracia (por lo que atañe a la unidad esencial del hombre) y de una pluralidad de gracias (habida cuenta de la pluralidad de los estratos del ser). El problema «naturaleza y gracia» (§ 36) pondrá de nuevo sobre el tapete la cuestión de la «unidad o pluralidad».

Capítulo noveno

NACIMIENTO Y PÉRDIDA, AUMENTO Y DISMINUCIÓN DE LA GRACIA

Veremos con especial claridad lo que es la gracia en sí misma y respecto del hombre si nos planteamos el problema del nacimiento y desaparición, del crecimiento y disminución de la gracia. Junto con estos problemas tenemos importantes declaraciones de la Iglesia contra determinados errores.

§ 31. *Nacimiento de la gracia*

Podemos conocer lo que es una cosa estudiando sus orígenes y nacimiento. En los problemas de la gracia que aquí tratamos no sólo aparecerá el esquema de gracia de cada una de las escuelas, sino que se pondrá también de manifiesto la importancia y valor de tales esquemas.

1. Empecemos por establecer que *la gracia sólo puede venir de Dios,* axioma en que coinciden todos los teólogos. Un hombre, por santo que sea y cualquiera que sea su jerarquía, no puede ser causa efectiva de la gracia; lo único que puede es «transmitir» la gracia de Dios.

a) Tras esta afirmación está *la teología de los sacramentos,* que desempeña un papel importante en la doctrina de la justificación, porque de ordinario el comienzo de la gracia se da mediante el sacramento del bautismo y porque la fuente principal de todas las gracias en la Iglesia sigue siendo la sagrada

eucaristía. Sacramentos ambos que ordinariamente son administrados por el sacerdote. Pero el sacerdote sólo puede proporcionar la gracia *administrative* o *ministerialiter*, a través de estos sacramentos.

b) Tras esta afirmación está también el reconocimiento de que *las gracias ministeriales* o de oficio, que se otorgan a su vez mediante el sacramento de la ordenación sacerdotal, representan desde luego la sucesión entre administrador y receptor; pero no afluyen a través del administrador considerado en su persona como tal, sino a través del signo del sacramento. También la gracia ministerial es única y exclusivamente «gracia de Dios», y no una fuerza humana que el hombre pueda poseer o transmitir por sí mismo.

c) Las *razones* de que toda gracia tenga que llegar exclusivamente de Dios, son éstas:

1) El sujeto de la gracia es la profundidad de la persona humana, en la que sólo Dios puede penetrar y actuar.

2) La gracia es una realidad sobrenatural que sólo Dios puede otorgar.

3) Así como la luz sólo puede existir unida a su fuente, así la gracia sólo puede darse en conexión con su fuente que es Dios; tal es el pensamiento de la escuela franciscana.

4) Si la gracia es una forma en el alma humana que moldea toda la persona, tiene que participar en su individualidad. Esta individualidad única y absoluta de la persona humana sólo es accesible a Dios; tal es la doctrina de la escuela dominicana.

5) El efecto esencial de la gracia es *gratum facere* y *acceptum facere*, lo cual sólo Dios puede llevar a cabo.

6) Si la gracia es esencialmente una «participación de la naturaleza divina» (2Pe 1,4), sólo puede venir de Dios, que es quien asegura esa participación con un amor creador.

En resumen, se puede decir que tanto la definición objetiva de la gracia en cuanto *habitus supernaturalis*, como la definición más moralizante de «semejanza de Dios» como imagen recreada y grata a Dios, o la otra definición más personalista de «participación de la naturaleza divina» en la filiación, amistad y esponsales divinos, exigen una relación directa con Dios. Al propio tiem-

po tales definiciones salvaguardan siempre el fundamento personal y divino de toda gracia.

2. De acuerdo con las distintas concepciones de la gracia, son también distintos los modos con que se presenta *la comunicación de la gracia por parte de Dios.*

a) Cuando la gracia se ve principalmente bajo la imagen de la «luz» (Buenaventura), se habla de *infusio* o *influxio* de la gracia. Aunque es verdad que de este modo se subraya inequívocamente la relación directa con Dios, no es menos cierto que el carácter sobrenatural de la gracia queda un poco en penumbra, por no distinguir adecuadamente entre «sobrenatural» y «divino».

b) En cambio, cuando la gracia se enfoca como «hábito sobrenatural interno al alma» (Tomás), se habla sobre todo de una «creación» de la gracia. Ahora bien, como la creación de la nada sólo afecta a las substancias y la gracia en cuanto hábito es sólo un accidente, TOMÁS habla aquí de un *concreare (De ver.* q. 27 a. 3 ad 9). Más tarde Tomás contempla preferentemente al hombre total, que es re-creado con la gracia, y dice: homines secundum ipsam gratiam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo (Ef 2,10; ST I-II q. 110 a. 2 ad 3). Se perfila aquí de forma inequívoca tanto el origen divino de la gracia como su carácter sobrenatural y creado en el hombre.

c) En conexión con 2Pe 1,4 (participación de la naturaleza divina), Tomás utiliza repetidas veces los conceptos de *communicatio, participatio* o *impressio,* subrayando el exclusivo origen divino de la gracia y su condución de cualidad del alma.

Entendiendo la gracia como «inhabitación de Espíritu Santo» o como «participación de la vida trinitaria de Dios» podríamos acercarnos más a una definición existencial de su origen en cuanto *comunión en el encuentro.* Aunque, también aquí, una comprensión correcta de la gracia tendrá que hablar de una *concreatio.*

Las expresiones bíblicas de una «nueva criatura» (2Cor 5,17) y del «renacimiento desde arriba, desde Dios» (Jn 1,13; 3,7), están particularmente cerca de esta imagen de la «concreatio» = creación conjunta de la gracia, cuando el hombre viene recreado por la misma.

3. A través de esta concepción de la gracia como realidad creada y sobrenatural en el hombre se salvaguardan tanto la relación personal del hombre con Dios como la distancia infinita entre Creador y criatura. Con ello la inquietud de la apertura del hombre frente a Dios se compensa con la quietud de la forma de la gracia que afecta a su propia esencia. Si la postura de *humildad* descansa sobre todo en la comprensión de la distancia infinita que media entre el Creador y la criatura, también la postura de *gratitud* se apoya en la comprensión de la gracia en nosotros como forma creada. «Por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido en mí ineficaz; por el contrario, ha trabajado más que todos los otros, o por mejor decir, no yo sino la gracia de Dios conmigo» *(gratia Dei mecum:* 1Cor 15,10).

§ 32. *Pérdida de la gracia*

Auer I 262-275.

Más que el nacimiento de la gracia se ha estudiado su pérdida, porque ésta tiene múltiples motivos en el hombre.

1. La doctrina de la Iglesia es que *la gracia,* en cuanto participación de la naturaleza divina, *se puede perder y* de hecho *se pierde* por cualquier pecado grave.

a) Ya Joviniano defendió la opinión de que *la gracia bautismal es imperdible,* opinión a la que se opuso enérgicamente Jerónimo (PL 23,281ss). En la edad media algunos seguidores de ABELARDO y de Gilberto defendieron, pese a ello, dicha doctrina, contra la que luchó Pedro Lombardo. Alberto Magno la califica de *error pessimus* y Buenaventura de *opinio frivola et insania.* Las motivaciones de tal error se encuentran principalmente en una falsa imagen de la Iglesia, en una concepción deficiente del sacramento del bautismo —todavía no se había establecido la distinción entre gracia y carácter— así como una distinción insuficiente entre *status viae* y *status patriae.*

b) Entre los nuevos puntos de vista de CALVINO aparece también este error, pues según su doctrina de la predestinación

los que han sido llamados a la felicidad eterna ya no pueden pecar gravemente. Parecidas doctrinas defendió MIGUEL DE MOLINOS († 1696), el padre del quietismo: según su opinión, se da en el hombre un grado de amor tal que ya no puede pecar gravemente. La Iglesia se opuso a todos estos errores (D 1221-1288 - DS 2201-2268 contra Molinos; D 805,833 - DS 1540,1573 el concilio de Trento contra Calvino). Los herejes aducían en su favor palabras de la Biblia, cambiando la exhortación en un sentido apodíctico: Prov 5,16-18; Cant 8,6; 1Cor 13,8; 1Jn 3,6: nadie que permanece (en Cristo) peca.

c) Según Lutero la gracia *sólo se pierde por la apostasía,* porque sólo la fe garantiza la justificación. El concilio de Trento se opuso abiertamente a tal doctrina (D 808,837s - DS 1544,1577s) y enseña que «no sólo por la infidelidad, por la que también se pierde la fe, sino por cualquier otro pecado mortal, se pierde la gracia recibida de la justificación, aunque no se pierda la fe». Y el concilio se apoya en el catálogo de vicios que Pablo enumera (1Cor 6,9s) así como en aquellos lugares de la Escritura en los que se subraya de modo particular el *status viae:* «Tal tesoro (el de la gracia) lo tenemos en vasos de arcilla» (2Cor 4,7) y «quien piensa estar en pie mire de no caer» (1Cor 10,12). Por ello Cristo nos hace rezar: «Padre, no nos dejes caer en la tentación» (Mt 6,13), y el don de la gracia que se nos otorga en el bautismo siempre aparece a la vez como don y tarea (Rom 6,2.11-14). Mientras vivimos en este mundo visible influyen sobre nosotros la concupiscencia de los ojos y la vida de ostentación (1Jn 2,4.15-17), y el propio Cristo ha sido tentado en este sentido (Mt 4,1-11). Aun cuando no tengamos conciencia de ningún pecado concreto, seguimos siendo pecadores: «si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos» (1Jn 1,8) y hacemos mentiroso a Cristo (1Jn 1,10). El pecado es *aversio a Deo* y *conversio ad creaturas,* a las que el hombre se siente siempre atraído mientras está en este mundo. Si en el Evangelio de Juan la «incredulidad» aparece como el pecado máximo, esto depende de la orientación peculiar y de la peculiar forma de relato que presenta dicho Evangelio (cf. K. RAHNER, *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur,* ZKTh 60 [1936] 471-510).

2. El *hecho de la pérdida de la gracia* lo explican las escuelas de acuerdo con su concepción de la gracia:

Según Buenaventura, la gracia deja de fluir *(desinit, anihilatur)* cuando el hombre se aparta de Dios, de quien le llega esa corriente.

Para Felipe el Canciller y Tomás de Aquino, en el alma del hombre cohabitan gracia y concupiscencia, sin que ni una ni otra hayan echado todavía raíces profundas. El pecado da a la concupiscencia mayor espacio y fuerza, de tal modo que destruye *(destruit)* la gracia. Como el pecado no puede actuar si es pura nada, los teólogos posteriores enseñaron que el pecado es una *causa deficiens* para la pérdida de la gracia.

La escuela franciscana tardía (Ricardo de Mediavilla) enseña que Dios deja de otorgar su gracia cuando el hombre peca. Dios es, por consiguiente, causa de la gracia y causa también de su disminución. Verdad es que esta última concepción de Dios, que es amor, resulta demasiado miope. La causa de la pérdida de la gracia no puede ser otra más que el hombre, y no sólo desde luego a través de su acción personal y activa, sino también por su condescendencia frente a las debilidades de su naturaleza. A ello se suma la tentación por parte de los bienes de este mundo, falsamente entendidos, y hay que pensar asimismo en el enemigo malo; todos pueden llevar al hombre hasta el pecado no porque él actúe de una forma dinámica, sino más bien por condescendencia. El hombre se pierde en el «mundo» perdiendo así su «personalidad» íntima, sólo en la cual es capaz de abrirse a Dios y a la respuesta amorosa al precepto divino del amor. Sólo la *interioridad, la realidad personal* y la *apertura a Dios* permiten resistir, con la gracia de Dios, a las tentaciones de este mundo.



§ 33. *Aumento de la gracia*

Auer I 275-303.

1. Aunque la gracia es por esencia una realidad única y simple, participa sin embargo del carácter mudable del hombre histórico; de ahí que pueda aumentar o disminuir.

La doctrina del aumento de la gracia debe estudiarse en conexión con la imagen bíblica del «crecimiento». El reino de Dios se compara una y otra vez con un campo y su cultivo, estando necesariamente sometido a la ley del «crecimiento»: la semilla crece por sí sola, sin que el hombre sepa cómo (Mc 4,28; Mt 6,28); del grano de mostaza brota un gran arbusto (Mt 13,32). También para el hombre y su constitución ético-religiosa vale la ley del crecimiento, aunque sea en sentido figurado. No existe aquí ningún estado de estancamiento, sino sólo la elección entre crecimiento o muerte. Quien otorga el crecimiento es el Señor (1Cor 3,6), él es quien hace crecer en nosotros los frutos de la justicia (2Cor 9,10). Así y todo, el hombre tiene que cooperar. Por eso, aparecen repetidas veces en la Escritura las exhortaciones de: «Creced en la gracia y en el conocimiento de Jesús» (2Pe 3,18), «llevando fruto en toda buena obra» (Col 1,10). «Como niños recién nacidos desead ávidamente la leche de la doctrina no adulterada, a fin de que con ella crezcáis para la salvación» (1Pe 2,2). La meta del crecimiento es Cristo: «... viviendo sinceramente en la caridad, crezcamos en todos los sentidos hacia aquel que es la cabeza, Cristo...» (Ef 4,15); así es cómo se realiza el crecimiento del amor (ibid. 4,16); en Cristo sube el edificio de la Iglesia hasta convertirse en templo santo del Señor (ibid. 2,21). El mismo Cristo opera en su cuerpo místico el «crecimiento de Dios» (que Dios produce), según Col 2,19: αὔξει τὴν αὔξεσιν τοῦ θεοῦ.

2. Las afirmaciones teológicas sobre el crecimiento de la gracia dependen una vez más, y de modo muy particular, de la concepción misma de la gracia. Así, san Buenaventura habla de un *aumento de la gracia secundum essentiam:* un crecimiento esencial, justamente como la luz puede fluir y aparecer con mayor fuerza. Tomás de Aquino se refiere a un aumento *secundum substantiam,* es decir respecto a su posición fundamental en el hombre y de acuerdo con la idea que el Doctor Angélico tiene de la gracia como hábito del alma. La escuela nominalista —Gabriel Biel y otros— habla de un crecimiento de la gracia *secundum existentiam,* es decir de un crecimiento existencial y personal de la gracia.

3. Pero ¿cómo hay que entender concretamente este crecimiento? La tendencia agustiniana de la escuela franciscana antigua propugna un aumento mediante un mayor enraizamiento de la gracia en el alma *(radicatio),* que al propio tiempo implica una mayor purificación de ésta *(depuratio).* Con ello aumenta la propia gracia *(additio)* y crece la inclinación del alma hacia la gracia y hacia Dios *(maior inclinatio).* En opinión de otros teólogos — Egidio Romano, etc. — el crecimiento de la gracia tiene lugar en cuanto que Dios *actualiza y desarrolla* la gracia que había puesto en nosotros mediante el bautismo.

4. Se hizo famosa la cuestión de *si cualquier acto realizado en gracia aumentaba la gracia en nosotros,* y en consecuencia, si cada una de las obras buenas producía un aumento de gracia. Como la razón de tal aumento de la gracia en nosotros es el Señor que otorga libremente y el hombre que libremente coopera, cabe decir que lo que cuenta, de parte del hombre, no es cada acto aislado ni el número total de actos, sino *la intensidad cada vez mayor,* la *virtus* siempre mayor, el *conatus* o esfuerzo *cada vez más vigoroso* que late bajo tales actos. Lo verdaderamente importante no es el número de actos, sino la calidad de las obras.

5. Según queda ya expuesto, en opinión de los tomistas es posible el aumento de la gracia «hasta el infinito», porque la base de tal aumento es la *potentia oboedientialis* que con la gracia se aumenta y ahonda en el hombre. La escuela franciscana, por contra, sólo admite una «capacidad de crecimiento finita», porque el crecimiento se acomoda a la medida humana, que siempre es finita. Algunas tendencias más nominalistas defendieron una capacidad de crecimiento infinita al ser infinito el número de posibles actos buenos en el hombre. El pensamiento moderno subraya aquí gustosamente el aspecto personal de la gracia y afirma que, si bien por parte del hombre todo sigue siendo finito, como con la gracia el hombre se abre a Dios en Jesucristo, lo que prevalece es la medida infinita de Dios sobre la medida del hombre. Esto vale muy particularmente cuando la gracia llega a su plenitud, que es la gloria eterna. «Lo que el ojo no vio (desde el comienzo

de los tiempos), ni escuchó el oído, ni subió al corazón del hombre, cuanto Dios preparó para quienes le aman «y esperan en Él)» (1Cor 2,9; cf. Is 64,3s).

6. El «progreso en la justicia» como primitiva afirmación bíblica tampoco podía faltar en la teología de LUTERO, aun cuando puso dificultades a causa del posible ordenamiento hacia «las obras». Al margen de las grandes controversias que el problema ha suscitado entre los intérpretes de la doctrina luterana, hay que afirmar que: El *progreso* en la justificación no sería otra cosa que *el continuo recomenzar en el punto cero de la justificación,* pues el hombre es siempre *peccator* y por ello sólo puede empezar siempre en ese punto cero. Así se salvan el hombre como ser existencial y la adecuada relación Dios-hombre en el sentido luterano. Resulta, sin embargo, dudoso que el progreso empíricamente perceptible, que también postula la doctrina luterana como una reducción de la concupiscencia y una entrega creciente a Cristo, sea una dudosa manifestación de la pretendida «autojustificación» del pecado y retorno a la justificación, al no permanecer oculto con Cristo en Dios. Una comparación entre este luterano *proficere hoc est semper a novo incipere* (WA 56/486,7) y la ficha, por ejemplo, que el librito de los *Ejercicios* de san Ignacio propone como medio de progreso, puede demostrarnos cómo este renovado esfuerzo humano, necesario para el crecimiento, sique siendo también en el pensamiento católico el secreto fundamental del progreso en la gracia: «quien da el crecimiento es el Señor» (1Cor 3,6; cf. Pesch, TRLTh 302,97).

§ 34. *Disminución de la gracia*

Landgraf I/2, 169-203. — Auer I 304-311. J. BERNHART, *Heiligkeit und Krankheit,* GuL 23 (1950) 172-194.

1. Aunque la gracia es esencialmente una realidad *una y simple,* hay que hablar de una merma o disminución por cuanto representa en el hombre un estado dinámico que puede tener

diversa densidad entitativa y cualitativa. Y, si bien la gracia sigue siendo esencialmente la misma, puede debilitarse en sus fuerzas y disminuir (Alberto Magno, Buenaventura, Egidio y otros). La escuela que ve en la gracia una realidad creada e interna al alma, admite una merma de la gracia por los pecados veniales y las negligencias cotidianas, por lo que respecta a su radicación en nuestra alma (Juan Pecham), así como por lo que hace al fervor (Odón Rigaldi), y prefiere hablar sobre todo de una disminución *secundum substantiam,* es decir, según su fundamentación en nuestra alma. Algunos hablan incluso de una disminución esencial *(secundum essentiam)* de la gracia, porque la multiplicación de los pecados veniales produce en nosotros un hábito de indiferencia opuesto al hábito de la gracia (Pedro de Trabibus). No obstante, cabe pensar en una disminución de la gracia en sí misma y por parte del hombre, y también de parte de Dios, en cuanto implica una relación del hombre a Dios y de Dios al hombre.

2. Resumiendo podemos decir que la gracia responde a la existencia humana. Ahora bien, la existencia humana vive del *orden de la propia naturaleza* mediante la purificación, la renuncia, las buenas costumbres y las orientaciones fundamentales claras; del *orden de la inteligencia y de la voluntad,* mediante nuevos principios; *del orden que brota del centro de la persona,* mediante la liberación interna de las trabas naturales, mediante la conveniente liberación en el marco social —libre de represiones y de desenfrenos, libre del afán de ostentación y de poder— y, de un modo más profundo, mediante la libertad en la adecuada comunicación con un Dios personal y suprapersonal, que es a la vez inmanente y transcendente: inmanente al centro mismo de nuestra persona por medio de la gracia y de la inhabitación del Espíritu Santo, transcendente en cuanto creador respecto de su criatura. *La gracia se ordena a estos tres órdenes, y su aumento y disminución dependen siempre de la rectitud de tales órdenes.*

3. Por ello, al tener que tratar de «la disminución de la gracia», la Escritura habla sobre todo de la caída de los hombres del ideal primitivo y pide, por consiguiente, conversión y vigilancia

y perseverancia. Así Pablo reprocha a los gálatas: «¡Oh gálatas insensatos! ¿quién os sedujo, a vosotros, ante cuyos ojos fue representada la figura de Jesucristo crucificado?» (Gál 3,1). Esta referencia aparece sobre todo en las cartas a los cristianos perseguidos: «Recordad los días primeros en los que, habiendo sido iluminados [por el bautismo], soportasteis prolongado y doloroso combate» (Heb 10,32). «Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. Recuerda, pues, de dónde has caído, conviértete y haz las obras primeras...» (Ap 2,4s). «Conozco tus obras, que tienes nombre de viviente (cristiano), aunque estás muerto. Ponte en vela y sostén lo que resta, que está para morir... Recuerda, lo que has recibido y oído, obsérvalo y arrepiéntete» (Ap 3,1ss). «Conozco tus obras, que no eres frío ni caliente, ¡ojalá fueras frío o caliente! Mas porque eres tibio, y no eres caliente ni frío, te voy a vomitar de mi boca... No sabes que eres un perfecto miserable, digno de lástima, pobre ciego y desnudo. Te aconsejo que me compres oro purificado por el fuego para enriquecerte, vestidos blancos... y colirio para ungir tus ojos y que veas... sé, pues, celoso y arrepiéntete. Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa, cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,15-20).

4. Ciertamente que no hay que perder de vista que, al ser la gracia puro don de Dios, también puede ser *independiente de estos órdenes* en el hombre, es decir, que *en un hombre enfermo puede habitar* también *una gracia alta, altísima.* La santidad se compadece perfectamente bien con la enfermedad (J. Bernhart). La vida de los grandes santos nos lo demuestra. Aunque sería sin duda equivocado pretender esclarecer la santidad desde la enfermedad, *sí que es importante reconocer la santidad pese a la* enfermedad, y comprender la función de ayuda que desempeña la enfermedad para ciertas formas de heroísmo y santidad, que humanamente pueden resultar estrechas, pero que son muy profundas. Requisito para este conocimiento es la aceptación de la nueva medicina, según la cual la salud no es norma ni la enfermedad constituye una excepción, sino que tanto salud como enfermedad coexisten, siendo sólo distintas la división y medida.

Capítulo décimo

LA NATURALEZA Y LO SOBRENATURAL

Para la definición de la gracia reviste singular importancia el concepto de «sobrenatural». De ahí que el capítulo final de los dedicados a la gracia santificante tenga que versar sobre el esclarecimiento de ese concepto. Tras una breve exposición de su desarrollo histórico, presentaremos los puntos más salientes que la teología ha elaborado acerca de las relaciones entre naturaleza y gracia, entre la naturaleza y lo sobrenatural.

§ 35. *Definición de lo sobrenatural*

LThK 10 (1965) 437-440 (bibl.). — RGG IV (1960) 1329-1336. — EC XI (1953) 969-979. — DThC XIV, 2 (1941) 2849-2859. — NCE XIII (1967) 812-816. — A. DENEFFE, ZKTh 46 (1922) 337-360. — K. RAHNER, *Escritos de teología* I (1959) 325-347: (Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia). — G. COLOMBO, *El problema de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona 1961 (bibl.). — P. DE LETTER, *The Theology of God's Self-Gift*, ThSt 24 (1963) 402-422. — H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Estela, Barcelona 1968. — ID., *Remarques sur l'histoire du mot «surnaturel»* (NRTh 61 [1934] 225-249; 350-370). — FR. WODTKE, *Wortschatz der Innerlichkeit im Ahd. und Mhd.*, Kiel 1952. — LThK 5 (1960) 684: Innerlichkeit. — E. JANSEN-SCHOONHOVEN, *Natuur en Genade bij J. G. Hamann*, Nijkerk 1945. — J. C. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Notas sobre unas notas para la historia de la palabra «sobrenatural»*, ATG 2 (1938) 57-85.

1. Sólo resulta posible definir la gracia considerando a los dos portadores de esta realidad en el hombre —Dios y el hom-

bre — en su distinción absoluta de Creador y criatura, al tiempo que en su mutuo ordenamiento. Ordenamiento que en modo alguno puede entenderse de un modo unívoco para ambas partes, cual si Dios necesitase del hombre como el hombre necesita de Dios. Esta mutua relación tiene más bien un doble sentido y significado, y sólo así se puede conciliar el mutuo ordenamiento con la distinción absoluta:

Desde Dios todo es acción libre, puro amor, actividad creadora (creación-redención-santificación).

Desde el hombre todo es dependencia, referencia esencial y necesaria (vinculación de la criatura a Dios), único camino histórico establecido por Dios (redención mediante el incardinamiento a la obra histórica y redentora de Cristo) y aceptación que sólo es posible con la gracia divina (cooperación con la gracia, actuación con la gracia de Dios).

Sólo el concepto de *sobrenatural* aplicado a la gracia puede expresar este singular contenido objetivo. Por ello sólo poco a poco, y con la mirada puesta en ese contenido, pudo desarrollarse el término de sobrenatural.

El estoicismo y los pitagóricos utilizaron expresiones como *divino* (θεῖος — *divus)*, es decir, que procede de Dios y lleva a Dios, de operación divina y tal vez incluso algo del mismo Dios; *supraceleste* (ὑπερουράνιος), o sea lo que pertenece exclusivamente a los dioses que habitan por encima del firmamento visible; *supraterreno* (ὑπερκόσμιος), aquello que propiamente sólo corresponde a quienes han superado todo lo terreno, incluidos los hombres en cuanto que son parte de esta tierra, y que por consiguiente es asunto de los seres celestes; *sobrehumano, maravilloso* (θαυμαστός), o lo que es lo mismo aquello que, cuando ocurre, supera las facultades del hombre y provoca en consecuencia su sorpresa y admiración.

Sólo con el neoplatonismo se impone el término propio de *sobrenatural* (ὑπερφυής = lo que está más allá de la naturaleza). Fue el Pseudo Dionisio Areopagita quien introdujo el vocablo en la terminología cristiana *(supernaturalis* en la traducción de Escoto Eriúgena). Pero ahí entra tanto lo que en sí es maravilloso, lo que podría seguir siendo conforme a la naturaleza humana y

lo propiamente sobrenatural, que no se capta con la experiencia y sí sólo con la fe. Este concepto genérico «de sobrenatural» persiste por lo menos hasta la alta escolástica, y entre los franciscanos hasta bien mediado el siglo XIII. Santo TOMÁS DE AQUINO, en su interpretación objetiva del mérito, expuso la naturaleza específica del término *supernaturalis* ayudándose del concepto aristotélico de «finalidad», sobre todo a partir de las *Quaestiones Disputatae de veritate* (1268) (cf. STEPHANUS, *Thes. Graecae Linguae* IX [París [1]1865, Graz [2]1954] 257s).

La diferencia entre lo puramente maravilloso y lo sobrenatural propiamente dicho aparece en las precisiones siguientes:

a) *Lo relativo a la gracia* no es necesariamente objeto de experiencia, sino cuestión de fe, interno al hombre y al alma; *lo maravilloso* en cambio es fundamentalmente captable por la experiencia, las más de las veces externo al hombre o, al menos, externo al alma.

b) *Lo relativo a la gracia* es siempre don libre de Dios, presupone una libre cooperación del hombre y junto a la libertad personal incluye la libertad ética; *lo maravilloso,* por el contrario, es en primera línea un efecto objetivo, una realidad que el hombre no puede cambiar, sino que es producto exclusivo de la omnipotencia divina.

En Tomás lo sobrenatural en sentido estricto es también obra exclusiva de Dios, del mismo modo que es una realidad interna al hombre y al alma. En el fondo de la metafísica del Aquinatense late una síntesis de la idea agustiniana de participación (μέτεξις) y del concepto aristotélico de entelequia (ἐντελέχεια).

Sin duda que entre lo relativo a la gracia y lo maravilloso existen algunos puntos de contacto: existen, por ejemplo, auténticos *milagros de la gracia,* como la conversión de un san Pablo o de un san Agustín, en los que la llamada de Dios a la libertad del hombre llega en forma de gracia, pero con una fuerza y vigor que el hombre no puede menos de permanecer atónito ante semejante realidad.

También pueden darse auténticos *milagros de curación,* fuertemente condicionados por la confianza humana, es decir, por la cooperación subjetiva del hombre, aunque son puro don de Dios.

Pero en su raíz profunda, la gracia se distingue claramente de los milagros.

2. Este sobrenatural se designó siempre en latín con el adjetivo *supernaturalis*, porque no es una substancia, sino un accidente, accidente no necesario, libre y que llega desde fuera. A medida que la gracia se va entendiendo como una realidad intrínseca al alma, se impone cada vez más el no hablar simplemente de un *habitus supernaturalis*, como hiciera Tomás de Aquino. Así, J. MARTÍNEZ DE RIPALDA S.I. († 1648) escribió 12 libros *De ente supernaturali.* En el siglo pasado los moralistas alemanes acuñaron el concepto de *sobrenaturaleza* — el primero fue FERDINAND PROBST, Tubinga 1848, al que siguieron MAGNUS JOCHAM, Salzburgo 1852, MATTHIAS SCHEEBEN, que lo introdujo en su teología dogmática (1861) y KONSTANTIN VON SCHÄTZLER (1865). Por correcta que pueda ser la expresión para designar «la vida nueva» del cristiano, *corre sin embargo el peligro de objetivar la gracia en sí* misma, aunque trata de evitarlo a toda costa.

3. Para la comprensión del concepto de «sobrenatural» es decisivo un atinado *concepto de naturaleza.*

a) Hoy es corriente entre nosotros la distinción entre *naturaleza* y *cultura* (φύσει — θέσει), entre lo que surge espontáneo y lo artístico o artificial que es obra del hombre. Este concepto de naturaleza no es aplicable a la definición de sobrenatural.

b) Otra concepción de la naturaleza se encuentra sobre todo en el escotismo y tuvo vigencia en la ciencia desde Descartes hasta aproximadamente 1918: *naturaleza* como campo de lo necesario — ley natural en el sentido antiguo — frente al hombre con su *libertad.* Tampoco este concepto es utilizable para la definición de la gracia como realidad sobrenatural.

c) Para la definición de sobrenatural es decisivo el concepto de naturaleza tal como se encuentra sobre todo en Tomás de Aquino y en la alta Escolástica, en el que *naturaleza-creación* se opone a Dios creador. Tal concepto de naturaleza abarca a todo el hombre y está abierto a Dios, por lo cual es muy apropiado para la definición de sobrenatural.

Semejante *naturaleza es fundamental en un triple aspecto* para entender bien el concepto de sobrenatural:

Naturaleza es ante todo *la condición propia de la criatura* en sí misma, como *natura pura;* pero desde el punto de vista de la historia de la salvación, la naturaleza, en cuanto *naturaleza pecadora,* está necesitada de curación; finalmente, la naturaleza aparece aquí como una realidad *destinada a la gloria eterna.* Si frente a la *natura pura* como concepto ficticio aparece la gracia pura como un *superadditum;* así a la naturaleza pecadora le corresponde la gracia sanante *(gratia sanans),* y a cada naturaleza en cuanto destinada a una meta superior le es necesaria una *gratia adiuvans,* con la cual la naturaleza es capaz de *se elevare,* de alzarse por encima de sí misma (Guillermo de Auxerre). Pero santo Tomás ha definido el sobrenatural como una gracia divina que dice relación al hombre, aunque le sobrepasa sobre todo desde la «contemplación de Dios» como destino del hombre.

4. Se debe al concilio de Trento la difusión cada vez mayor de esta doctrina tomista del sobrenatural entendido en un sentido objetivo, de tal modo que en los tiempos modernos — y en ello tuvo una contribución nada insignificante la *teología sacramental* — la definición ética y sobre todo personal de sobrenatural ha ido ganando terreno constantemente. Hemos de mencionar aquí la explicación del concepto «sobrenatural» como *autocomunicación de Dios en el amor* (K. Rahner). Tal vez el punto de apoyo más valioso sea una concepción de Dios que le considera sobre todo desde su interioridad en el hombre y en cada criatura, de tal modo que la gracia ya no aparece como algo que llega de fuera en sentido natural, sino más bien como el don de un Dios personal que en cuanto Creador es más íntimo a su criatura que la criatura misma pueda serlo.

De este modo también en la doctrina de la gracia hay que separar la vieja imagen bíblica del mundo, científicamente falsa, de la imagen moderna que nos dan las ciencias de la naturaleza, para poder situar así la metafísica de la doctrina de la gracia en un terreno nuevo, que responde mejor a la concepción personalista que la revelación tiene de la gracia. La realidad de la mística cristo-

lógica y de la inhabitación del Espíritu Santo es mucho más compatible con esta representación de Dios que con la vieja imagen del mundo (cf. § 28,3; J.H. NIKOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, París 1969, 446ss: «une spiritualité trinitaire»).

§ 36. *Las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural en el ser y en el obrar*

LThK 7 (1962) 830-835: Natur und Gnade. — LThK 4 (1960) 1169-1171: Gratia supponit naturam. — LThK 8 (1963) 646s: Potentia oboedientialis (bibl.). — Landgraf I/1, 141-201. — Auer II 219-255. — J. B. ROSSI, *Disputatio de potentia oboedientiali*, 2 vols., París 1646-1652. — B. M. LEMMERS, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Roma 1948. — H. LAIS, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der ScG und der Kom. des Franziskus Sylvestris von Ferrara*, Munich 1951, 30-88 (bibl.). — «Orientierung», Zurich 30 junio 1950, 138-145 (Dir., de Lubac, K. Rahner). — FR. STEGMÜLLER, *De natura et gratia bei Dom. Soto* en SCHREIBER, *Konzil von Trient*, Friburgo de Br. 1951, I 169-230. — J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid 1952. — ID., *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, Gr 38 (1957) 5-50. — *Der Begriff der Natur in der Theologie: Diskussion zwischen H. U. von Balthasar und E. Gutwenger*, ZKTh 75 (1953) 82-97, 452-464. — H. KÜNG, *La justificación según Karl Barth*, Estela, Barcelona 1967. — S. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel*, NRTh 75 (1953) 561-586; 673-689. — «Una Sancta» 14 (1959) 55-73 (ev. Kühn); 74-81 (cat. Rahner). — J. RATZINGER (Einsicht und Glaube, Munich 1962) 135-149: gratia supponit naturam. — LThK 7 (1962) 732-745: Mystik (bibl.). — M. J. SCHEEBEN, *Naturaleza y gracia*, Herder, Barcelona 1969.

1. El polifacetismo que presenta la doctrina de la gracia ha inducido a que se establezcan diversas imágenes como analogías de las relaciones que median entre la naturaleza y el sobrenatural. Felipe el Canciller compara ambas realidades con *el cuerpo y el alma;* Buenaventura habla de las relaciones entre *aire y luz* (la luz ilumina el aire); Tomás contrapone naturaleza y gracia como una *realidad material* y otra *formal*. En su gran obra *Naturaleza y gracia* Scheeben ha intentado esclarecer las relaciones entre ambas realidades con las relaciones matrimoniales entre marido y mujer; en su *Dogmática* (II 4124) Schmaus intenta iluminar el problema de algún modo sobre la base de las *relaciones de las dos naturalezas*

en la unión hipostática. Para la interpretación católica de la gracia no bastaría con oponerla al pecado y no a la naturaleza (U. KÜHN; cf. «Una Sancta» 14 [1959] *Natur und Gnade als kontroverstheologischen Problem,* pág. 55-73; K. RAHNER por su parte expone la doctrina católica, pág. 74-81).

2. Ha sido principalmente la escolástica la que, a propósito del problema de las relaciones y la colaboración entre gracia y naturaleza, ha formulado dos axiomas que nosotros preferimos desdoblar en cuatro:

a) *Gratia praesupponit naturam.* La frase aparece en Buenaventura como una conclusión lógica: donde existe la gracia tiene que existir una naturaleza a la que se ordena la gracia. En una interpretación metafísica más profunda la misma frase es utilizada por Tomás de Aquino cuando afronta la gracia más en el sentido de una forma de la naturaleza que de una materia. A una concepción más concreta llevan las frases que formulan el tomista y agustiniano Egidio Romano y otros, cuando hablan de que la gracia se fundamenta *(fundari)* en la naturaleza y de que ésta recibe *(susceptiva)* la gracia.

El sentido decisivo del axioma está en que esclarece la gran importancia que tiene la naturaleza para el mundo de la gracia. Recientemente Walter Dirks ha transformado el axioma de esta forma: «la gracia presupone la historia» («Frankfurter Hefte» 5 [1950] 585-589). La gracia sale siempre al encuentro del hombre histórico en un marco histórico; lo que nos pone de relieve la peculiar obligación del hombre respecto de la gracia. Ésta actuará en el mundo en la medida en que el hombre colabore a su «encarnación». Y esto vale tanto para el hombre individual como para cada uno de los estratos de su naturaleza humana, y vale también para la Iglesia, que en este mundo no puede actuar con su realidad sobrenatural si no asume la sociedad humana en que esa realidad sobrenatural se encarna. De este modo proclama el axioma la importancia de la naturaleza humana, de la acción, del esfuerzo y de los padecimientos humanos. Cierto que es preciso completar esta afirmación, para no entenderla erróneamente en sentido pelagiano. Hay que seguir afirmando que la gracia es enteramente

otra cosa y que es un don gratuito. Aquí falló Miguel de Bay (1567), al considerar a la naturaleza como algo cerrado y completo y hacer de la gracia algo necesariamente accesorio. La gracia no es consecuencia natural de la creación, sino de la libre llamada histórica de Dios; es un acontecimiento de la historia de la salvación, no un acontecimiento natural de la creación (cf. B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms,* Roma 1962).

b) *Gratia non destruit naturam.* Se afirma que la gracia no supone para la naturaleza humana destrucción alguna de su libertad ni merma alguna de su naturalidad. Esto vale, por ejemplo, cuando la gracia incita al hombre a actos que están por encima de lo natural en él: cuando con el voto de pobreza renuncia a las riquezas terrenas, cuando por el voto de continencia renuncia a la plenitud del hombre en el matrimonio y la familia, y con el voto de obediencia a su plena autonomía e independencia, esto no supone para el hombre ningún empobrecimiento cultural y personal (así NICOLAI HARTMANN en su *Ethik),* porque las riquezas sobrenaturales que se encuentran tras esas renuncias representan algo realmente superior a los bienes terrenos de los que el hombre se priva por la fuerza de la gracia. Esto desde luego sólo se comprende y se lleva a la práctica por la fe, cuando al hombre le llega la llamada de la gracia: «¡El que pueda entender que entienda!» (Mt 19,12).

c) *Gratia perficit naturam.* El axioma supone que la gracia eleva a la naturaleza. En seguida hablaremos de ello. Aquí sólo queremos enfocar la perfección interna de la naturaleza. Lo que Buenaventura llama *complementum,* lo denomina Tomás de Aquino *perfectio formalis.* Como la naturaleza humana es una naturaleza libre, histórica y abierta al futuro, bajo tal *perfectio* hay que entender ante todo una *perfectio finalis* (Alberto Magno), una perfección que empuja hacia una meta sobrenatural. Por consiguiente, la perfección que la gracia aporta a la naturaleza es principalmente escatológica, de cara al futuro. Tal perfección es posible por que la naturaleza ya está de por sí dispuesta *(apta)* a la acción de la gracia, se inclina *(inclinata)* hacia ella, y es una perfección que se realiza en armonía con la naturaleza *(consona:* Mateo de Aquas-

parta.) Por eso, Buenaventura habla de que la gracia sosiega a la naturaleza *(quietare:* alcanzar un objetivo y descansar), y perfecciona *(consummare)* y la eleva a su pleno valor *(nobilitare).* Mateo de Aquasparta añade la *melioratio* (un aumento de posibilidades y valores). Lo importante es que la medida de esa perfección no radica en la naturaleza misma, sino que viene determinada y producida por la gracia.

d) *Gratia superexaltat naturam.* El axioma destaca sobre todo la acción personal de la gracia. En la teología escolástica todavía no aparece en esta forma. Recordando que la gracia convierte al hombre en hijo de Dios, en amigo y esposa de Dios, que hace de él una *nueva creatura,* que le transforma en templo del Espíritu Santo y le asegura una participación en la vida trinitaria de Dios, que santifica su alma con los dones y frutos del Espíritu Santo y que desarrolla en él las virtudes morales sobrenaturales, podremos comprender lo que significa la afirmación de que *gratia superexaltat naturam.* Aquí se hace efectiva y visible la «novedad» que ha llegado a este mundo a través del acontecimiento de la encarnación, la redención y el envío del Espíritu Santo por obra de Cristo. Ahora bien, como el acontecimiento cristiano es un acontecimiento histórico, también el sentido de este último axioma de que «la gracia eleva a la naturaleza», es que la gracia perfecciona a la humanidad como la resurrección y exaltación al cielo lo hicieron con el Cristo histórico.

La *teología mística* de la Iglesia ha intentado en todos los siglos representar este acontecimiento como una vivencia en el alma del hombre; objeto de tales descripciones son sobre todo la oración contemplativa y las vivencias espirituales anejas a la misma (cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, canónigo de S. Agustín [1173]: *Benjamin Minor,* sobre la preparación del espíritu para la contemplación, y *Benjamin Maior,* sobre la gracia de la contemplación. BUENAVENTURA, O.F.M. [† 1274] *Itinerarium mentis in Deum.* RODOLFO DE BIBERACH, O.F.M. [† después de 1326] *De septem itineribus aeternitatis; De septem donis Spiritus Sancti.* ENRIQUE DE FRIEMAN D.J. [† 1354], *De quattuor instinctibus.* BERNARDO DE WAGIN O.S.B. [† 1465], *De spiritualibus sentimentis.* Las grandes obras de los maestros alemanes ECKHART, JUAN TAULERO y ENRIQUE

SUSO; la mística neerlandesa [RUYSBROEK] e inglesa [HILTON], la gran mística española de santa TERESA y san JUAN DE LA CRUZ, y las numerosas obras de las místicas medievales que se llamaron GERTRUDIS y MATILDE. *Anima divinitus ignita supra se rapitur, rapta contemplatur, contemplando gustat, gustando suaviter quiescit* [Buenaventura]. Cf. O. KARRER, *Textgeschichte der Mystik,* 3 vols. Munich 1926 y H. GRAEF, *Historia de la mística,* Herder, Barcelona 1970).

3. Las relaciones entre la naturaleza y el sobrenatural no constituyen tanto un problema teórico como un problema vital. La respuesta a este problema consiste en superar las tensiones que no han encontrado una solución en la vida del hombre:

a) Tensiones en la consumación del conocimiento de la vida: fe y ciencia *(fideísmo y racionalismo).* Ambas posturas —*fides quaerens intellectum* (Anselmo de Canterbury) y la de *intellectus quaerens fidem* (Bernardo de Claraval)— tienen que compensarse.

b) Postura existencial del hombre: las tensiones entre *eticismo y misticismo* salvaguardan el equilibrio entre actividad y pasividad, exterioridad e intimismo, autonomía y objetividad, entre acción y entrega, entre autorrealización y crecimiento en el hombre.

c) La comprensión metafísica del hombre tiene que equilibrar la tensión entre *naturalismo y sobrenaturalismo.* El naturalismo prescinde de la necesidad de la gracia, del objetivo sobrenatural de toda acción humana, la transformación del mundo y la glorificación de Dios como meta del mundo; el sobrenaturalismo desconoce la importancia de la naturaleza humana y de su empeño moral. Frente a toda autosuficiencia está la necesidad de Dios, frente a toda autonomía la dependencia de la criatura respecto de Dios, frente a toda soberanía personal la vida como servicio de Dios.

4. Como eslabones entre lo natural y lo sobrenatural la teología reciente ha elaborado dos conceptos que exponemos aquí en resumen. La primera realidad es el *desiderium naturale in visionem beatificam.* En la naturaleza del hombre late un anhelo de cono-

cimiento de la verdad suprema, un anhelo por la posesión del bien supremo; ahora bien, ese anhelo como realidad natural no es inútil *(frustra)* ni vano *(vanum)*. El problema está en que semejante anhelo es inconsciente en sí. Cuando penetra en la conciencia ¿actúa ya por sí mismo o para ello necesita la inteligencia preparar el objeto de un modo consciente, con una gracia especial de la fe? ¿Tiene que proseguir la voluntad empujada por una gracia de amor sobrenatural? ¿o tiene ya ese impulso natural una fuerza existencial que le eleva por encima de la propia naturaleza? Ciertamente que ese anhelo natural de absoluto persiste en el alma, incluso después que se ha separado del cuerpo, incluso después de la muerte. Tras esta doctrina teológica laten en parte algunas ideas neoplatónicas (cf. el Comentario de Proclo a Parménides, ed. R. KLIBANSKY y C. LABOWSKY: *Plato latinus* III, Londres 1953).

5. El otro eslabón entre lo natural y lo sobrenatural podemos verlo en la llamada *potentia oboedientialis,* en la capacidad de una obediencia libre a propósito de algo que no se entiende y que supera las fuerzas de la propia voluntad. La imagen está tomada del Pseudo-Agustín *(Hypognostikon* III, 11; cf. § 42) y se ha aplicado principalmente a la cristología (Alejandro de Hales): la naturaleza humana tiene una *potentia oboedientialis* respecto a su asunción por el Logos. La teología franciscana (Guillermo de Ware) fue la primera que, después de Sto. Tomás, introdujo el término en la doctrina de la gracia y de la salvación. Por la obediencia el hombre se eleva sobre sí mismo para llevar a cabo obras que están por encima de las propias posibilidades históricas, aunque no quedan más allá de la propia naturaleza. Las distintas escuelas lo han interpretado de un modo más activo o más pasivo. Lo importante, sin embargo, es que la *potentia oboedientialis,* al ponerse al servicio de la gracia de Dios, aumenta su capacidad innata; aunque de por sí está ordenada a la realidad natural del hombre y no a la gracia. Su eficacia, empero, depende de la realidad a la que se vuelve, que ni entiende ni comprende sin el don de la gracia.

6. La *literatura ascética* ha contemplado de modos muy diversos las relaciones entre naturaleza y gracia, al enfrentar ambas

realidades como contrarias. Así, la *Imitación de Cristo* escribe: «Hijo, mira con vigilancia los movimientos de la naturaleza y de la gracia, porque son muy contrarios y sutiles, de modo que con dificultad son conocidos, sino por varones espirituales e interiormente alumbrados» (III, 54). En realidad lo que aquí se opone no es naturaleza y gracia, sino más bien el hombre natural en su condición de pecador y el hombre en gracia, con su orden interior; de ahí que se hable de los artilugios de la naturaleza contra la ingenuidad de la gracia, de la impaciencia natural frente a la paciencia de la gracia, de las ambiciones naturales frente a la disposición en lo transitorio y terreno en tanto que la gracia está pendiente de lo celestial y eterno. Aquí la gracia está vista como una realidad existencial y desde el lado ético. La gran doctrina de la gracia debe estar por encima de estos tipos de interpretación.

Sección cuarta

LAS OBRAS DE LA GRACIA

Doctrina de la gracia actual

Como el hombre no es sólo una esencia en sí mismo, sino también una existencia que tiene que expresarse y realizarse en la acción, de igual modo hay que estudiar junto a la gracia entitativa la gracia operativa. Vamos a tratar la materia en cuatro capítulos: primero echaremos una rápida ojeada sobre los errores contrarios (capítulo once), analizando después la esencia (capítulo doce) y los efectos de la gracia actual (capítulo trece) para intentar, como conclusión, solucionar el problema de «gracia y libertad» (capítulo catorce).

Capítulo once

LOS ERRORES Y LA RESPUESTA CATÓLICA

DThC XII (1935) 675-715. — EC IX (1952) 1071-1077. — RGG V (1961) 206s. — LThK 8 (1963) 246-249. — SacrM 3 (1973) 306-334. — M. RONDET, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona [2]1968.

Se trata aquí, como es fácil de comprender, de errores de los que unos fallan por *defecto* en cuanto que minimizan la importancia de la gracia en la vida del hombre, como el pelagianismo (§ 37) y el semipelagianismo (§ 38), y otros fallan por *exceso,* ya que consideran la gracia como una realidad omnipotente, ante la que desaparecen la libertad y la personalidad humanas, como ocurre en el caso de los reformadores (§ 39).

§ 37. *El pelagianismo*

RGG V (1961) 1690. — LThK 9 (1964) 650-652. — CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo,* Herder, Barcelona [2]1973, 101-105. — H. RONDET, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona [2]1968, 93-108.

1. PELAGIO, monje lego de Bretaña, estuvo en Roma hasta aproximadamente el año 410. Expulsado de allí por Alarico, pasó al África, donde se enzarzó con Agustín en las discusiones sobre la gracia, por lo que huyó a Palestina, y fue ordenado sacerdote en Éfeso. Después se trasladó a Constantinopla, y a partir del 418 se pierde su rastro enteramente. Sus *obras* principales son: Comentarios a las cartas de S. Pablo (anteriores al 410), una *Epistula ad*

Demetriadem (413/14), *De natura* (414), *De libero arbitrio* (416), *Libellus fidei ad Innocentium Papam* (417) y *Testimoniorum liber*. Escribió también algunas cartas. Su obra *De Trinitate* se ha perdido.

Y ésta es su *doctrina*. Como hombre sano y de costumbres rígidas del Norte de Germania, conoció el cristianismo en Roma bajo la forma que presentaba a la hora del derrumbamiento de la edad antigua y vio en él errores maniqueos. En contra de esa corriente, e influenciado a su vez por las doctrinas estoicas, exalta los bienes de la naturaleza humana, y en especial la libertad, como una gracia singular. *Quiso salvar así su imagen cristiana de Dios y del hombre*. En su opinión la naturaleza es buena desde el comienzo, ni existe pecado original alguno que gravaría sobre los mismos niños. Todas las posibilidades de bien radican en la libre decisión del hombre. Quien va libremente a Dios y se deja guiar por Él, se hace un espíritu con Él (1Cor 6,17). Quien emplea su libertad y se entrega por completo a Cristo, puede decir con el Apóstol: «Vivo yo, mas no soy yo sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Dios ayuda con su gracia a fin de que lo que el hombre puede por naturaleza lo realice de un modo más fácil y agradable. Distingue en el hombre el *esse* que procede de Dios, el *posse* que es la naturaleza buena del hombre, y el *velle* que se apoya en el *liberum arbitrium* humano. Su sistema no arranca de la fe y la revelación, sino de la propia experiencia, se levanta de un modo racionalista y se apoya en un eticismo natural.

2. En Roma defendió la doctrina de Pelagio, después de su retirada, principalmente el presbítero CELESTIO, quien ya antes había escrito tres libros sobre la perfección en el estado monástico y preparado la defensa de Pelagio en el gran *Liber definitionum*. Subrayaba sobre todo la doctrina de que la gracia no es una ayuda para una obra determinada, sino que es más bien la libre voluntad, la Ley y el Evangelio que Dios nos ha dado. Cuando el hombre obra el bien en la libertad, ya ha triunfado en él la gracia. Todo hombre puede tener, a su voluntad, todas las virtudes y gracias. Hijo de Dios sólo lo es de hecho el que vive sin pecado. Participar de la naturaleza divina quiere decir que el hombre puede vivir sin pecado, del mismo modo que no tiene pecado Dios.

A Celestio ya no le preocupa, como a Pelagio, *la imagen de Dios;* le preocupa más bien la imagen cristiana del hombre.

3. La doctrina del obispo Julián de Eclana, que escribió cuatro libros *Ad Turbantium* y ocho libros *Ad Florum,* representa un paso adelante. Desde el 418 Julián, experto exegeta de la escuela de Teodoro de Mopsuestia (Rufino), que dominaba por igual el latín y el griego es el adalid de los pelagianos en Italia. Su doctrina, cuyos rasgos esenciales han llegado hasta nosotros en los libros de Agustín *Contra Iulianum* y *Contra secundam Iuliani responsionem,* la expone Mario Mercator, el fiel discípulo de san Agustín, en los puntos siguientes: Adán fue creado mortal, tanto si pecaba como si no pecaba; el pecado de Adán sólo le dañó a él, no a sus descendientes; los niños que nacen son como Adán y Eva antes del pecado; también los niños que mueren sin bautismo pueden alcanzar la vida eterna; del mismo modo que los hombres no heredan la muerte de Adán, tampoco heredan de Cristo la vida. Se trata, pues, sobre todo del *problema del estado original* y ya no se reconoce la novedad del mensaje neotestamentario de Cristo frente al mensaje del Antiguo Testamento. Esta misma visión del pelagianismo nos proporciona el defensor de san Agustín, Próspero de Aquitania († 463), en su magno poema *De ingratis* (Sobre los desagradecidos). Entre los años 432 y 440 aún apareció un escrito anónimo pelagiano, *Praedestinatus,* y Agrícola y Fastidius siguieron defendiendo estos errores en Bretaña.

4. La postura de la Iglesia frente a tales doctrinas, bajo la égida de san Agustín, se manifestó principalmente en estas decisiones: 416, condena en Cartago y en Mileve; 417, ratificación de dicha condena por parte del papa Inocencio I y excomunión de Pelagio por el papa Zósimo; 418, condena por parte del sínodo general de Cartago y por el papa Zósimo en la *Epistula tractatoria,* a las que se sumó la del emperador Honorio, que desterró a Pelagio de Italia; 430, el pelagianismo es también rechazado en Constantinopla, cuando predicó allí Mario Mercator; 431, el concilio de Éfeso anatematiza tales errores; 529, en el Sínodo II de Orange se expone principalmente la doctrina de san Agustín,

oponiéndola a los pelagianos. En la edad media aún aparecen grandes tratados contra los pelagianos, en el siglo XIII por obra de Guillermo de Auvernia y en la Suma de Alejandro. El mismo concilio de Trento (D 787-791 — DS 1510-1514) tomó posición una vez más contra las doctrinas pelagianas (y en favor de la obra de san Agustín, cf. más arriba § 2, n.º 2).

§ 38. *El semipelagianismo*

RGG v (1961) 1690. — LThK 9 (1964) 650-652. — CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo,* Herder, Barcelona [2]1973, 106-111. — H. RONDET, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona [2]1968, 121-136.

1. En su lucha contra los pelagianos Agustín fue destacando cada vez más la necesidad e interioridad de la gracia. En 420 declaraba en contra del cartaginés Vital *(Epist.* 217) la necesidad de una «gracia preveniente» incluso para la primera decisión de fe, y en los años siguientes se afianzó cada vez más en esta postura: a pesar de su voluntad salvífica universal, Dios distribuye su gracia *ante praevisa merita et demerita,* estableciendo en consecuencia una predestinación absoluta *ad gratiam* y *ad gloriam.* Los monjes del monasterio de Hadrumeto (norte de África) adoptaron una postura contraria, como *correptio,* en nombre de la voluntad libre y de la disciplina monástica. Agustín respondió con sus obras *De gratia et libero arbitrio* y *De correptione et gratia* (426/27), en las que presentaba «la capacidad de pecar» como una servidumbre y no como una libertad y reconocía que la verdadera libertad es sólo obra de la gracia. Con ello los africanos se dieron por satisfechos.

Pero los monasterios del sur de Francia (Marsella y Lérins) continuaron oponiéndose a las doctrinas agustinianas. Los paladines de estas nuevas doctrinas fueron JUAN CASIANO († 435), *Coll.* 3,5; 13 VICENTE DE LÉRINS († 450) en su *Commonitoria,* pero sobre todo en sus *Obiectiones* contra la doctrina de la gracia de Agustín; GENADIO DE MARSELLA († 492/505), *Adversus omnes haereses lib. 8* y *Ecclesiasticorum dogmatum liber;* y el obispo FAUSTO DE RIEZ

(† después de 490) con sus dos libros *De gratia* contra Agustín. Agustín se defendió con sus obras *De praedestinatione sanctorum* y *De donó perseverantiae* (429). El obispo Próspero de Aquitania tomó el partido de Agustín y el papa Celestino I escribió en 431 una carta en el mismo sentido a los obispos de las Galias. Mas los que combatieron de modo particular a Fausto fueron el obispo Fulgencio de Ruspe (África del Norte, † 532) y Cesáreo de Arles († 542). El año 529 se rechazaron en Orange las doctrinas de lo que, desde el concilio de Trento, se denominaría «semipelagianismo».

2. El llamado semipelagianismo aceptaba desde luego las doctrinas agustinianas de la elevación sobrenatural del hombre por medio de la gracia y de la necesidad de una gracia sobrenatural para el mérito; pero en nombre de la ascética y de la disciplina monacal pretendía atribuir *el comienzo de la salvación* y *la perseverancia en el bien* a la libre y personal voluntad humana. Juan Casiano subraya que la gracia no hace sino acompañar, de múltiples modos, a la buena voluntad, como demuestran las historias de Zaqueo y del buen ladrón. Muy especialmente el comienzo de la fe *(pius credulitatis affectus: initium fidei)* y la perseverancia en el bien *(perseverantia)* dependen en forma decisiva de la buena voluntad del hombre, del mismo modo que el enfermo tiene que llamar antes al médico si es que desea ser curado. Sólo excepcionalmente da Dios el comienzo de la fe (conversión de Mateo y de Pablo). Pero fue sobre todos Fausto de Riez el que llevó esta doctrina aún más lejos: la *gratia praeveniens* para él no es otra cosa que la revelación externa, la predicación y el ejemplo de Cristo. Se pueden impetrar de Dios todas las gracias y recibirlas con seguridad de su misericordia. Niega en particular la *gratia perseverantiae;* rechaza asimismo la doctrina agustiniana de la predestinación como una *lex fatalis,* poniendo en su lugar una simple presciencia divina.

3. El Sínodo de Orange (529) enseña expresamente lo contrario: para toda obra buena, especialmente para el comienzo de la fe, es necesaria una *gratia praeveniens,* absolutamente libre,

gratuita e interna; el *donum perseverantiae* es asimismo un don absolutamente libre, gratuito e interno. El fundamento de esta doctrina está sobre todo en una interpretación teológica de la naturaleza humana, tan profundamente herida por el pecado original que el hombre no puede sin la gracia preveniente alcanzar la fe, el amor ni obra buena alguna. Para esto el Sínodo se apoya en los siguientes pasajes escriturísticos: «Me dejo encontrar por quienes no me buscan; me manifiesto a quienes no preguntan por mí» (Rom 10,20; Is 65,1); «la voluntad es preparada por el Señor» (Prov 8,35, LXX); «Dios es quien obra en vosotros el querer y el acabar, según su beneplácito» (Flp 2,13); «Por eso, confiamos plenamente en que quien empezó en vosotros la obra buena, la acabará hasta el día de Cristo Jesús» (Flp 1,6); «de gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no de vosotros, puesto que es don de Dios» (Ef 2,8). También aquí se rechazó, en nombre de la doctrina paulina de la gracia, el predominio eticista que campeaba en el pensamiento monacal.

§ 39. *Doctrinas de los reformadores*

RGG v (1961) 858-873. — LThK (1963) 1069-1082, espec. 1074-1084 (bibl.). — NCE XII (1967) 180-190. — A. KAISER, *Natur u. Gnade im Urstand*, Munich 1965. — J. LORTZING, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Lichte der hl. Schrift*, Paderborn 1938. — CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona [2]1973, 136-183. — Y. CONGAR, *Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1972, 105-139. — H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Estela, Barcelona [2]1968, 199-228.

La característica decisiva de las doctrinas de los reformadores es que, en oposición al pelagianismo, privan a la naturaleza de todo bien y hablan de una naturaleza totalmente corrompida.

1. La doctrina de la gracia, o mejor, la *doctrina de la justificación* en MARTÍN LUTERO (1483-1546) está íntimamente unida a la personalidad y a la historia del reformador. Lutero fue un hombre de temperamento apasionado y de un estrecho legalismo; en la casa paterna recibió una educación que llevaba hacia las posturas

extremas de una profunda compasión por los pobres y de un temor opresivo ante los grandes, poderosos y severos. Como en su padre terreno, veía también en Dios al Señor severo e inaccesible. Con razón señala el propio Lutero como instante de su apartamiento de la doctrina católica la «experiencia de la torre», que corresponde a la época de su segunda interpretación de la carta a los Romanos (1519), aunque sólo en 1542 se refiere al hecho de que allí encontró la respuesta a la pregunta de su teología existencial: «¿Cómo puedo encontrar a un Dios clemente?»

Las doctrinas de Lutero se pueden compendiar en los siete enunciados siguientes:

a) La naturaleza humana está corrompida hasta lo más profundo por la caída y el pecado original. La voluntad ya no es libre *(De servo arbitrio)*, sino una simple cabalgadura que el diablo o Dios pueden montar (cf. § 42, *Hypognostikon* III, 11).

b) Esta corrupción de la naturaleza humana se manifiesta a través de la ley. La ley se considera sobre todo como una realidad ética que la naturaleza corrompida ya no puede guardar; o se refugia en la justicia de las obras o se desespera en sí misma. Esta desesperación es el acceso a la nueva concepción de la fe;

c) La fe es fe en Jesucristo que el Evangelio nos muestra como nuestro único salvador; aquí vale aquello de *sola fides, sola gratia, solus Christus.*

d) La aplicación de la gracia redentora de Cristo tiene lugar únicamente a través de nuestra fe en él. Con las buenas obras el hombre oscurece la gloria del único redentor, Cristo, y le crucifica de nuevo. En la cuestión de la culpa y de la gracia, Dios y el hombre se enfrentan única y exclusivamente en el terreno personal. «Ellos (los católicos) predican que cumplen la Ley, mientras que tal honor corresponde sólo a Cristo, y oponen la confianza en las buenas obras al juicio condenatorio de Dios» *(Apol.* IV, 46).

e) Dios justifica al hombre por Cristo, sin la Ley, por gracia: le imputa la justicia de Cristo; lo prueban sobre todo los textos de Rom 3,24 (gratuitamente = *gratis*, δωρεάν) y 3,21.28 (sin la Ley, sin las obras de la Ley).

f) La fe en Cristo que nos justifica no es una fe en la historia de Cristo, sino más bien en su acción salvadora: es la «fe de la

salvación». El Tridentino la interpretó como fe fiducial. Aquí es decisiva la visión subjetiva, individual y personalista de la fe.

Por ello, el creyente está también libre de la ley, la cual, en cuanto orden objetivo, está sometida a la libertad de la fe.

g) A causa de la libertad de la fe, el cristiano se encuentra en la Ley, pero no bajo la Ley. Aunque también contribuyen a la justificación el nuevo nacimiento y la nueva obediencia, según lo manifiesta la Escritura, y aunque las tres realidades son dones divinos, se distinguen entre sí y son de distinta calidad. La justificación por la fe es el comienzo; el nuevo nacimiento y la nueva obediencia sólo pueden ser admitidos por la fe, mas no experimentados. De ahí que para el hombre cristiano valga también lo de *peccator* (por la experiencia) *simul et iustus* (por la fe que se pone libremente en Cristo). Aun cuando el pietismo llevó esta doctrina de la justificación preferentemente hacia una teología consolatoria, la ortodoxia luterana presenta unos rasgos más éticos, que provienen del calvinismo.

2. HULDRICH ZUINGLIO (1484-1531). Sus obras más importantes son: *Christianae fidei brevis et clara expositio* y *De vera et falsa religione Commentarius* (1525), que acomodan la doctrina de Lutero a la situación suiza. Zuinglio representa un humanismo más liberal. Su problema no es tanto el de la gracia y la libertad, cuanto el de las relaciones entre naturaleza y mundo sobrenatural. Todo lo objetivo y visible tiene que ser desterrado de la religiosidad; lo fundamental es la «fe» como confianza en Dios, supremo Bien y Ordenador del mundo (providencia). La salvaguarda *contra el subjetivismo* es «la Iglesia estatal» (Zurich).

3. JUAN CALVINO (1509-1564). Su obra principal es la *Institutio religionis christianae* ([1]1536, [4]1559). Romanista docto y austero, reelaboró la doctrina luterana de una forma consecuente y llegó así a la solución de las relaciones entre Dios y el hombre en la gracia a través de su doctrina de la predestinación absoluta; consecuentemente también, en lugar de la fe luterana puso como signo del estado de justificación la rígida conducta moral. Supera el carácter sujetivo-individualista de Lutero mediante su fundación

de la Iglesia estatal (Ginebra): la Iglesia es la sustentadora de la Ley. Se acentúa el sobrenatural con la negación de todas las ayudas naturales, como las imágenes y el culto (iconoclastas). De esta visión reformista de la justificación surge el espíritu puritano de los países nórdicos y sobre él se alza el capitalismo del empresariado anglosajón (cf. WILHELM A. HAUCK, *Calvin und die Rechtfertigung*, Gütersloh 1936).

4. Algunos teólogos católicos expusieron las doctrinas de san Agustín según el espíritu de Lutero, dando así origen a determinados errores.

MIGUEL DE BAY (BAYO, 1513-1589) exegeta, negó como Lutero la gracia sobrenatural del estado primitivo del hombre, explicándola como elemento constitutivo de la naturaleza humana. Según él, la esencia del pecado original es la concupiscencia habitual; la conducta humana brota de esa concupiscencia o de la *caritas:* en este segundo caso la conducta es buena, en el primero mala. La corte de España le envió, junto con su partidario Cornelio Jansenio el Viejo, al concilio de Trento (1563), del que volvieron sin haber cambiado de parecer. Pío V condenó en 1567 setenta y seis proposiciones de Bayo (D 1001-1080 — DS 1901-1980). Se discute si Bayo suscribió la Bula de condenación *Ex omnibus afflictionibus* (1570). También GREGORIO XIII rechazó las doctrinas bayanas en el breve *Provisionis nostrae* (1579). J.M. DE RIPALDA S.I. las combatió en sus 8 libros *De ente supernaturali.*

5. JANSENIO EL JOVEN (1585-1638) expuso su pensamiento en la importante obra *Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses* (tres vols. 1640). La teología entonces dominante, especialmente la de los jesuitas, le parecía un puro humanismo. Junto con Duvergier, dejó sentir su influencia hasta el siglo XVIII sobre todo en el espíritu de Port Royal; allí continuaron su doctrina Angélica Arnauld, Blas Pascal y Pascasio Quesnel. Éstos eran sus puntos principales: el hombre no puede guardar algunos mandamientos, ni siquiera con la ayuda de la gracia; la concupiscencia es tan irresistible como la gracia; Cristo no ha redimido a todos

los hombres, sino sólo a algunos, que son los que reciben la gracia irresistible (predestinación absoluta); el hombre se mueve siempre en definitiva o por la *delectatio terrena sive carnalis* o por la *delectatio coelestis.* Inocencio X, mediante la bula *Cum occasione* (D 1092-1097 — DS 2001-1008), condenó en 1653 cinco proposiciones de Jansenio. Éste murió en 1638 como obispo católico de Ypres, dentro de la fe católica.

6. Pascasio Quesnel (1634-1719), hijo de un librero de París, estudió con los jesuitas, perteneció al Oratorio en los años 1657-1685 y escribió cuatro volúmenes de *Réflexions morales* sobre el Nuevo Testamento. Su doctrina se identifica con la de Jansenio. En 1713 Clemente XI condenó en la bula *Unigenitus* 101 proposiciones de Quesnel (D 1351-1451 — DS 2400-2502).

El racionalismo moderno, así como las corrientes materialistas y neopositivistas, no tienen ninguna auténtica vía de acceso a los problemas de la justificación como ni tampoco a los «problemas de la fe».

Capítulo doce

ESENCIA DE LA GRACIA ACTUAL

La distinción entre gracia santificante o habitual y gracia de acción o actual, que hoy se admite corrientemente, tienen una profunda razón de ser, y por ello la vamos a tratar brevemente. Pero, como demuestra la historia de la doctrina de la gracia, y especialmente de la gracia actual, tras esa distinción se oculta una grave problemática filosófica, sin la cual no es posible comprender el problema teológico. Por eso vamos a empezar por ofrecer una breve historia de la doctrina de la gracia actual (§ 40), para exponer después la necesidad que se tiene de tal gracia (§ 41).

§ 40. *Historia de la doctrina de la gracia actual*

Scheeben VII §§ 285-288. — Pesch VI (1897) prop. 1-6. — Lange, tesis 18 y 19. — H. RONDET, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona [2]1968.

1. A través de la controversia entre tomistas y molinistas, la problemática que plantea la doctrina de la gracia actual se simplificó un tanto. Una ojeada a la historia de esa doctrina nos permitirá al menos subrayar estos puntos de vista:

a) La distinción primordial que nos sale al paso en la Escritura es desde luego la que media entre una *acción directa de Dios* sobre el hombre —expresada bajo distintas imágenes— y el *don de la vida eterna,* de la *luz* divina o del *Espíritu* divino que Dios pone en el hombre.

b) La acción directa de Dios aparece preferentemente en el ámbito *psíquico-personal* entre Dios y el hombre, mientras que los dones divinos hay que ponerlos más bien en el hombre y deben entenderse como afirmaciones esenciales *metafísicas.*

c) En la edad media se pone de relieve el orden personal principalmente al distinguir entre una *acción general* (sobre la esencia del hombre en conjunto) y una acción especial, que se confiere con vistas *a las tareas y actividades específicas* de los diversos hombres.

d) Sólo a medida que la realidad y el acontecer de la gracia se vieron únicamente como *internos al hombre* y se aplicó *el lenguaje conceptual de Aristóteles,* se hizo posible y cobró importancia la división de *la gracia en habitual y actual,* corriente ya desde finales del siglo XVI.

2. Sea como fuere, en la Escritura se pueden establecer los distintos órdenes de la acción divina que hoy intentamos esclarecer mediante la doctrina de la gracia actual.

a) Hay que referirse en primer término a un grupo de expresiones que arrancan de la idea de que el hombre como persona vive en su cuerpo y en este mundo como en una casa. Dios llega, llama a la puerta y le visita; en el Ap 3,20 este golpear a la puerta tiene lugar por medio del destino, los padecimientos y las persecuciones: «Mira, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre, entraré y cenaré con él y él conmigo» (cf. Jn 14,23). El *llamar a la puerta (pulsare)* se concreta en *la voz que llama* y que hay que interpretar como una voz personal. En el Cantar de los Cantares esta llamada de Dios aparece como la ansiada señal de aviso del amado: «Yo duermo, pero mi corazón vela; oigo la voz de mi amado que llama a la puerta: ¡Ábreme, hermana mía, amada mía, mi paloma, mi pura!» Aquí se espera al que llama, pero tiene que llegar de fuera y llega en efecto de un modo totalmente personal, como muestra Cant 5,3.

El *abrir (aperire)* que se espera del hombre, no es, sin embargo, sólo asunto suyo. Es sobre todo asunto de Dios, que abre el corazón del hombre (Act 16,14: Lydia). A menudo es un abrirse la inteligencia a la verdad de Dios, con lo que queda abierto el

camino de Dios hacia el corazón del hombre (Lc 24,32.45; Act 17,3).

La Escritura gusta de presentar este primer impulso de Dios como una «visita» *(visitare).* «¿Qué es el hombre para que le visites?» (Sal 8,5; Heb 2,6). Sobre todo a partir del destierro «el día» o «el tiempo» de la visita se convierte en la gran época de la gracia (Ez 34,11s; Sal 65,10; 80,15; 106,4; Lc 1,68.78; 7,16; 19,44; 1Pe 5,6). Se trata de un *encuentro con Dios que aporta la salvación,* encuentro que la fe descubre en un acontecimiento histórico.

b) Hay también un buen número de expresiones bíblicas que apuntan a *una acción de Dios sobre nuestra inteligencia,* sobre nuestros conocimientos y comprensión: en parte es Dios mismo el que aparece como luz que ilumina, en parte es su verdad, su ley, la que viene como «iluminación» del hombre. «Yahveh el que repone a los caídos» (Sal 146,8). «Tú mantienes mi lámpara encendida, Yahveh ilumina mis tinieblas» Sal 18,29; cf. 27,1). «Haz que brille tu faz sobre tu siervo, y enséñame tus estatutos» (Sal 119, 135; Núm 6,25). «Que el Señor ilumine los ojos de vuestro corazón (Eclo 34,20), a fin de que comprendáis a qué esperanza habéis sido llamados» (Ef 1,18; 2Cor 4,6). Cristo vino como la «luz del mundo, que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9).

La iluminación se considera como «instrucción» *(docere).* «¡Oh Dios! desde mi mocedad me has instruido» (Sal 71,17) y el orante suplica incesantemente «¡Señor, enséñame tus caminos!» (Sal 25,4; 119,12.26.64.124.135; 143,10; Miq 4,2; Jn 14,26; 16,13). Una de las características del tiempo mesiánico es que los hombres «serán instruidos por Dios mismo» (Jn 6,45; Jer 3,32). Dios pone en nosotros por primera vez gustos y maneras de ver, nuevos principios y nuevas conclusiones, conocimientos y objetivos nuevos, o bien robustece y eleva los buenos sentimientos y mociones naturales de nuestro corazón y así nos induce al bien, como el espíritu malo —aunque no de un modo originario— robustece de un modo eficaz los movimientos y recuerdos malos y rastreros de nuestro corazón, llevándonos así al mal.

c) Desde luego las expresiones más frecuentes son las que hablan del *influjo de Dios en nuestra voluntad.* Ahí está en primer

término la referencia a «la llamada de Dios» *(clamare).* El carácter de la gracia actual (y transitoria) aparece sobre todo desde el destierro, cuando Dios mismo repite una y otra vez: Os he llamado y no me habéis escuchado ni me habéis seguido (Jer 7,13; 35,17; Lam 1,19; Prov 1,24; Cant 5,6). «Jerusalén, cuántas veces he querido congregar a tus hijos, como la gallina congrega a sus polluelos y no lo has querido» (Mt 23,37). La llamada de Dios es siempre una gracia, tanto si se trata de una voz de alerta que nos advierte y nos saca de nosotros mismos, como si es una llamada que nos invita a ir hacia Dios, a su servicio en el reino de Dios. Las llamadas de Dios y también las de los profetas son de este tipo (1Sam 3,4; Is 49,1); y Jesucristo subraya que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores (Mc 2,17; Lc 2,32). Por medio de su gracia (Gál 1,15) y de su vocación nos ha llamado (2Tim 1,9).

La revelación pone de relieve la fuerza especial del llamamiento divino con el verbo «atraer» *(trahere).* Ya la amada del Cantar de los Cantares suplicaba: «Atráeme hacia ti» (1,4), y Cristo enseña: «Nadie viene a mí si mi Padre no le atrae» (Jn 6,44), y promete que «cuando yo haya sido elevado de la tierra, todo lo atraeré hacia mí» (Jn 12,32). Aquí, no obstante, vale también la queja de Yahveh: «Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor; fue con ellos cual espuma del mar que acariciaba sus mejillas y suavemente les daba de comer (los saciaba)... pero ellos han rehusado convertirse» (Os 11,4s).

Resumiendo las afirmaciones transcritas de la Biblia, hemos de decir que se trata de lo que hoy llamamos «gracia actual». Habida cuenta de lo que hemos afirmado más arriba sobre la gracia santificante, tendríamos que caracterizar a la gracia *actual* con los rasgos siguientes:

Se trata de un acontecimiento que ocurre en el hombre sin que provenga de él mismo, sino que llega *de fuera,* de Dios; es un *superadditum.* Este don externo equivale a una acción transitoria de Dios sobre el hombre. También lo que produce en el hombre es en primer término algo *transitorio.* Pero, aunque se hable repetidas veces de un elemento externo, de experiencias externas e históricas, se trata siempre de una realidad cuya sede

propia está en el interior del hombre: el *auxilium* o *adiutorium*, la ayuda de Dios que nos llega aquí es *interna a nosotros, los hombres.* Lo importante es que, a causa de esa llegada de fuera y de ese asentamiento en el interior, hay que calificar a esa ayuda transitoria como ayuda *sobrenatural* en sentido propio.

3. Los padres prolongan en lo esencial e interpretan los textos que hemos aducido de la revelación. El primero fue AGUSTÍN, quien en *Ad Simplicianum* I, 31 amontona muchas expresiones sinónimas, como *vocare, inspirare, delectare, movere, excitare.* Próspero de Aquitania, escribe *(Collatio* 7,2): «Trahunt timor, laetitia, desiderium, delectationes aliique affectus, per quos visitatio Dei animum humanum ducit» (PL 45,1809s). En el *De vocatione gentium* (II, 26) se encuentran los versos que desempeñaron tan gran papel en el concilio de Trento: «Gratia Dei... praeeminet, suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando et fidei affectionibus imbuendo. Sed etiam voluntas hominis subiungitur... quae ad hoc praedictis est excitata praesidiis, ut divino in se cooperetur operi et incipiat exercere ad meritum, quod de superno semine concepit ad studium. De sua habens mutabilitate, si deficit, de gratiae opitulatione, si proficit. Quae opitulatio per innumeros modos, sive occultos sive manifestos omnibus adhibetur. Et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiae. Quod autem a multis suscipitur, et gratiae est divinae et voluntatis humanae. Sive igitur initia sive profectus fidelium sive usque in finem perseverantiam cogitemus, nullum genus, nulla species cuiusquam virtutis occurret, quae vel sine dono divinae gratiae vel sine consensu nostrae voluntatis habeatur. Ipsa enim gratia hoc omni genere medendi atque auxiliandi agit, ut in eo, quem vocat, primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem...» (PL 51,711s).

Aunque aquí todavía no se distingue entre gracia actual y habitual, las expresiones referidas se aplican preferentemente a la gracia actual. Sólo en la edad media comienza a abrirse paso una distinción más clara. GILBERTO PORRETA († 1160) distingue entre un *donum a spiritu et in spiritu* y un *donum a*

spiritu, non in spiritu. Fueron sobre todo franciscanos y agustinos quienes hacia finales del siglo XIII desarrollaron una terminología más precisa: EGIDIO ROMANO habla de un *supernaturaliter nos movens spiritus;* RICARDO DE MEDIAVILLA y MATEO DE AQUASPARTA se refieren hacia 1280 a una *specialis motio spiritus Sancti,* que describen con mayor detalle como *illuminatio, excitatio, vocatio, directio.* En DUNS ESCOTO y sus discípulos se precisa todavía más el carácter esencial y común de la gracia santificante y de la gracia adyuvante, al tiempo que se continúa la distinción formal entre *habitus* y *actus.* DIONISIO EL CARTUJANO († 1471) habla ya de una *actualis quaedam motio Spiritus Sancti* (In 2 d. 5 q. 3). Aunque en el concilio de Trento se habló mucho de la gracia, el problema «gracia y libertad» siguió abierto. Ocurrió, así, que sólo con el enfrentamiento entre TOMISMO y MOLINISMO se agudizó realmente la cuestión de la gracia «actual».

4. Con la disputa entre tomistas y molinistas se perfila la definición teológica de la gracia actual, en cuanto que hacen acto de presencia los diversos planteamientos filosóficos y religioso-existenciales.

a) En el tomismo es decisiva la concepción de la *causalidad universal de Dios* y el método teológico viene condicionado por el *pensamiento metafísico* de santo Tomás. Esto indujo a establecer una acción de la gracia ya antes de que el hombre llegue a advertirlo, es decir, en la preparación de la gracia misma, una *motio impressa,* una acción gratuita de Dios sobre el pensamiento y la voluntad *(motio virtuosa).* La gracia se entiende, pues, como *qualitas fluida,* como luz que se derrama. Las características de este sistema aparecen aún de modo más patente cuando se estudia la acción de la gracia después que el hombre toma conciencia de lo ocurrido. La gracia se convierte aquí en *intentio virtuosa* presentada como *praemotio physica,* es decir, como una tensión o impulso interno, que impele a la acción con una cierta necesidad interna. En el fondo late la relación Creador-criatura y la causalidad universal de Dios frente a cada una de las criaturas. Reinterpretando este sistema dentro de la concepción moderna de la «interioridad de Dios», la teología metafísica aquí expuesta podría

prolongarse en una auténtica teología personalista. Aunque, desde luego, sigue abierto el problema de si el sistema tomista sigue teniendo vigencia o si, por el contrario, responde mejor a la realidad el pensamiento molinista.

b) El molinismo sustenta una concepción religiosa fundamental diferente; aquí interesa más la *realidad experimental* y la concepción fundamental es *más personalista.* Antes de la propia conciencia aún no se puede hablar de la gracia como de una *motio,* sino más bien sólo de una *applicatio et coniunctio virtutis Dei ad animam.* Aún más vigoroso resulta el contraste con el tomismo al tratar el problema de la colaboración propiamente dicha entre gracia y libertad después que el hombre adquiere conciencia. La acción de la gracia se describe como una *cooperatio simultanea in operatione hominis.* En el fondo no se ve a la gracia como un elemento propiamente sobrenatural, creado por Dios en el alma y que induce a los actos psíquicos; sino que más bien se interpreta de algún modo como gracia actual el acto vital y psíquico propiamente dicho, es decir, la actividad de la inteligencia y de la voluntad ante el acto conocido y puesto en práctica. Aquí habría que decir desde luego que el mismo santo Tomás (ST I-II q. 110 a. 2) habla expresamente de la gracia actual no como *qualitas,* sino como *motus quidam animae.* Con la palabra *motus* no se alude aquí ciertamente a un acto psíquico vital, sino más bien a una *passio,* como un movimiento que arranca de Dios y el hombre recibe *(Anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum).* Las cuestiones que vamos a tratar en seguida acerca de la necesidad de la gracia contribuirán a un mayor esclarecimiento de estas afirmaciones.

§ 41. *Necesidad de la gracia*

Scheeben VII (1887, 1957) § 292-295. — Pesch V (1897) prop. 7-9. — Lange, tesis 1-2. — CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona ²1973, 277-337.

La doctrina de la necesidad de la gracia constituye el verdadero núcleo de todo este tratado teológico, por cuanto que es ahí donde más claro aparece el sentido de la gracia. La *antropología* cristiana y la *doctrina cristiana de la salvación* constituyen el doble fundamento de estas definiciones eclesiásticas y dogmáticas.

1. La gracia es necesaria:

a) para el hombre en sí mismo, y por lo mismo antes del pecado original, porque como *criatura a imagen y semejanza de Dios* no puede alcanzar su propia realización ni el cumplimiento de las tareas que Dios le ha impuesto en este mundo sin la gracia divina, sin la vinculación interna a su modelo primigenio, Dios;

b) para el hombre en su situación objetiva de *pecador* derivada del pecado original y de sus pecados personales, porque está inclinado al mal y su libertad, sin una ayuda especial de la gracia divina, se emplea para el mal. Por ello, la gracia tiene siempre que borrar las consecuencias del pecado *(gratia sanans);*

c) porque, sobre todo por medio de la encarnación de Cristo y su obra redentora, se nos ha revelado que el hombre tiene una meta absolutamente por encima de todo lo terreno, un *fin sobrenatural,* la salvación eterna junto a Dios, a la que no puede aspirar ni menos alcanzar sin la ayuda sobrenatural de la gracia. Para el logro de ese fin se necesita siempre una gracia que eleve a la naturaleza humana *(gratia elevans);*

d) porque el misterio último del hombre, más allá de toda naturaleza, hunde sus raíces en las *profundidades de la personalidad,* anteriores a todo ser y a toda actividad naturales; por ello el hombre, aun en gracia, necesita el impulso divino que representa la ayuda de la gracia actual *para* su obrar, y también la ayuda de la gracia divina actual *en* su obrar. Es aquí sobre todo donde se pone de manifiesto el fundamento personal de la

gracia, un fundamento que no es toda la gracia, pero sin el cual ésta ya no sería gracia.

Sólo teniendo en cuenta estos tres aspectos de la gracia, el personal, el ético y el de ser objetivo y creado, se mantiene toda la hondura y amplitud de la antropología cristiana, evitando al mismo tiempo la distinción un poco simplista entre lo natural y lo sobrenatural (= divino), tal como se ha desarrollado sobre todo con motivo de la controversia jansenista (¡extrinsecismo de la gracia!).

2. La doctrina de la Iglesia dice así: *Para todo acto saludable del hombre es absolutamente necesaria una gracia interna y sobrenatural de Dios.*

En este axioma tiene su explicación y fundamento teológico la «existencia del hombre» según la concepción cristiana.

Así como la gracia —no sólo por su misma esencia, sino también en la realidad de la historia de la salvación— no puede de suyo merecerse, de igual modo es necesaria por esencia para toda acción salvífica del hombre. De la necesidad e importancia de la gracia santificante o del estado de gracia para los actos meritorios de la salvación hablaremos después (§ 43). Aquí vamos a tratar por de pronto de la necesidad de la «gracia actual»; para ello no hay que perder de vista que la revelación no siempre mantiene la perfecta distinción entre gracia actual y habitual tal como lo ha elaborado el pensamiento teológico.

a) Ante todo se comprende fácilmente que en su condición de pecador el hombre necesita de la gracia sanante y adyuvante *(gratia sanans et adiuvans),* para poder llevar a cabo una obra de salvación y grata a Dios. Por el pecado quedó particularmente rota la relación entre voluntad y ejecución, entre querer y poder. De ahí la necesidad de una gracia que sane y ayude. Así escribe el Apóstol: «Ni sé lo que hago, pues no obro lo que quiero sino más bien obro lo que odio... Efectivamente, está a mi alcance querer lo bueno, pero no el realizarlo, ya que no obro el bien que quiero sino el mal que no deseo. Por consiguiente, si obro lo que no quiero es que no lo realizo yo, sino el pecado que habita en mí... ¡Qué hombre tan desgraciado soy! ¿Quién me libe-

rará del cuerpo de tal muerte? ¡Gracias a Dios por Jesucristo nuestro Señor! Así pues, yo mismo con la razón sirvo a la Ley de Dios y con la carne a la ley del pecado. Al presente no hay, pues, condena alguna, contra los cristianos (los que no viven según la carne), porque la ley del espíritu te ha dado la libertad en Cristo Jesús con relación a la ley del pecado y de la muerte» (Rom 7,15-8,2). La gracia necesaria para que el hombre actúe de un modo conforme a la salvación entra aquí bajo las expresiones de «Ley de Dios» y «Ley del espíritu», que nos han sido dadas a los que «estamos en Cristo Jesús». Con ello se indica tanto el nuevo estado de los cristianos en Cristo como la actuación actual de Cristo que se manifiesta en nosotros. Se exige aquí en nosotros y en nuestras obras la gracia redentora de Cristo, de eficacia siempre renovada.

b) Más hondo aún cala en el misterio de la gracia y de su necesidad la doctrina según la cual el hombre necesita de por sí, es decir, aun antes del pecado original, la gracia actual para cualquier obra conducente a la salvación. Si bien los pasajes aducidos de la Sagrada Escritura tampoco hablan siempre expresamente del hombre sin pecado, sino más bien del hombre histórico, del hombre precisamente que está en pecado, aluden sin embargo a las situaciones que se derivan del hombre en cuanto hombre, no de su condición de pecador. En el fondo alienta ya lo que la teología, especialmente desde la edad media, explicará como «fin sobrenatural», y que no es otro que la salvación eterna junto a Dios.

Para una obra saludable que pueda poner al hombre en un estado que es condición para la salvación eterna y para la contemplación de Dios, el hombre en cuanto criatura, y criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, necesita una ayuda *(auxilium et adiutorium)* que no puede proceder de su propia naturaleza, sino que ha de otorgársela Dios. Por lo mismo, cabe interpretar esos textos tanto de una gracia transitoria (actual) como de un estado —perdible ciertamente— que sería la gracia habitual. Así es como Pablo atribuye el fundamento de su acción apostólica a la gracia de Dios: «No porque de nosotros mismos seamos capaces de pensar algo como propio, sino que nuestra capacidad deriva

de Dios» (2Cor 3,5). Siempre asigna Pablo una acción decisiva a la gracia de Dios en nuestro quehacer humano: «Lo importante no es querer o correr, sino la misericordia de Dios» (Rom 9,16). «Ni el que planta ni el que riega es algo, sino Dios que hace crecer» (1Cor 3,7). «Porque hechura suya (de Dios) somos, creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos (por su gracia)» (Ef 2,10); «Dios es quien obra en vosotros tanto el querer como el obrar, según su beneplácito» (Flp 2,13). «Estoy firmemente persuadido de esto: Quien en vosotros comenzó la buena obra la irá consumando hasta el día de Cristo Jesús» (Flp 1,6).

Especialmente importantes son las palabras de Cristo en su *alegoría de la vid y los sarmientos:* «Yo soy la verdadera vid y mi Padre es el viñador; todo sarmiento que no lleva fruto en mí es cortado, al que lleva fruto en mí se le poda para que lleve aún más fruto... Permaneced en mí y yo permaneceré en vosotros. Como el sarmiento que no permanece en la vid por sí solo no puede llevar fruto alguno, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid y vosotros los sarmientos: el que permanece en mí y yo en él, ése lleva mucho fruto; sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,1-5). Evidentemente los «frutos» de que aquí se habla son las buenas obras, que deben su realidad a la vida que procede de Cristo y a la acción del Padre. Aquí, pues, aparecen mezcladas la gracia habitual y la actual, en cualquier caso, siempre se trata de gracias internas.

La escolástica de tendencia agustino-neoplatónica ha fundamentado esta necesidad de la gracia para el hombre en la idea de que sólo puede agradar a Dios aquello que procede de Él mismo. De ahí que toda obra buena tenga que derivar de la gracia divina. La alta escolástica, de tendencias más aristotélicas, pensó que para un fin absolutamente sobrenatural del hombre había que propugnar una gracia sobrenatural como medio necesario para los actos salvíficos (cf. ST I-II q. 109 a. 5).

c) el misterio de la gracia, incluso como *realidad existencial sobrenatural inserta en la historia de la salvación,* se manifiesta de modo muy particular cuando se comprueba la necesidad de la gracia actual para una acción salvífica del hombre, incluso

en estado de gracia. Necesidad que expresan claramente las sentencias bíblicas que requieren la gracia divina, sin distinguir entre la actual y la habitual, para esa acción del hombre orientada a la salvación. Así, al lado de los textos ya aducidos, hay que poner estos otros: «Mas el Dios de toda gracia que os ha llamado en Cristo para alcanzar su eterna gloria, cuando hayáis sufrido un poco, Él mismo os perfeccionará, sostendrá, fortalecerá, consolidará» (1Pe 5,10). Aunque los cristianos ya están en gracia por obra de Cristo, Dios también coopera; y si la acción del Padre puede entenderse en parte como *concursus divinus*, en parte como *gracia actual*, entonces ya no puede prescindirse de esta gracia actual, como se desprende de la metáfora de la vid y los sarmientos y de la obra del Padre como viñador (Jn 15). En la obra salvífica se trata precisamente de una relación entre el hombre personal y su Dios personal, relación personal que se manifiesta en un influjo siempre nuevo de Dios sobre el hombre incluso en la gracia actual.

3. Las diversas fases del influjo de la gracia actual han sido descritas sobre todo por Agustín en su lucha contra pelagianos y semipelagianos, insertándolas en la doctrina de la gracia. De él proceden dos distinciones que han sido de gran importancia en la evolución de dicha doctrina.

a) *Gratia praeveniens (et subsequens).* A propósito del Sal 58,11: *Deus meus, misericordia eius praeveniet me,* Agustín introdujo la idea de la gracia preveniente en la doctrina de la gracia, exponiéndola principalmente contra Julián de Eclana. «Ut esses, ut sentires, ut audires, ut consentires, praevenit te misericordia eius» *(Sermo* 176,5: PL 38,952). «Si non praevenit ut operetur eam, sed prius existenti voluntati gratia cooperatur, quomodo verum est, Deus in nobis operatur et velle (Flp 2,13) quomodo praeparatur voluntas a Domino (Prov 8,35), quomodo caritas ex Deo est (1Jn 4,7)?» *(Contra Iulianum op imperf.* I 95: PL 45, 1112). «Gratia quippe hominem praevenit, ut diligat Deum, qua dilectione operetur bona (1Jn 4,19: Nos diligimus, quia prior dilexit nos)» *(Contra Iul. op. imperf.* I 131: PL 45,1131). *Con esta gracia preveniente Dios, pues, opera en nosotros sin nosotros.*

De acuerdo con esto, y a propósito del comienzo de la justificación, el concilio de Trento enseña: «el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente por medio de Cristo Jesús» (D. 797 - DS 1525). De la gracia subsecuente de Dios habla por primera vez el mismo Concilio, *pues la gracia de Dios opera con el hombre, y el hombre en la gracia y con la gracia.*

b) *Gratia operans et cooperans.* Para definir el modo en que cooperan la gracia y la libertad humana, Agustín introdujo la distinción especial entre gracia operante y cooperante *(gratia operans et cooperans).* El propio PABLO roza ya el problema de la colaboración entre gracia y libertad en su famosa frase: «Por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido ineficaz en mí, sino que he trabajado más que todos los otros, aunque en realidad no he sido yo, sino la gracia de Dios conmigo» (1Cor 15,10: *gratia Dei mecum).* En su obra *De libero arbitrio* (I 17,33: PL 44,901) AGUSTÍN confronta ambos aspectos de la gracia con estas palabras: «Quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... (Flp 1, 6). Ut enim velimus sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur: Tamen sine illo vel operante ut velimus vel cooperante cum volemus, ad bona pietatis opera nihil valemus.»

El llamado INDICULUS COELESTINI (tal vez compendiado en Próspero de Aquitania) define esta doctrina con las palabras siguientes: «Non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere (Flp 2,13). Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus» (D 141 DS 248; cf. AGUSTÍN, *Ep 194 ad Sixtum* 5,19: PL 33,880). Pasaje que recoge el concilio de Trento (D 810 - DS 1548-1550). Un resumen de estas doctrinas se encuentra en la

oración litúrgica: «Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur!»

4. Desde los comienzos tuvo la Iglesia que defender esta doctrina fundamental sobre la necesidad de la gracia para los actos saludables del hombre frente a los *errores* que partiendo de motivos *naturalistas* o *racionalistas* habían llegado a otras conclusiones. Así, PABLO aboga por la necesidad de la gracia frente al judaísmo farisaico; en contra de la gnosis, los grandes teólogos que fueron ORÍGENES, IRENEO y otros destacan la necesidad del Espíritu en cuanto Espíritu de la gracia; defienden esta doctrina en contra del pelagianismo AGUSTÍN y el SÍNODO DE DIÓSPOLIS 415 (cf. AGUSTÍN, *De gestis Pel.* 14,30: PL 44,337s), el CONCILIO DE CARTAGO del 418 (D 103 - DS 225ss), la CARTA DE ZÓSIMO del mismo año (D 135 - DS 244), el CONCILIO ecuménico de ÉFESO, celebrado el 431 (D 126s - DS 267s), así como principalmente el INDICULUS COELESTINI (D 135,141 - DS 244,248) y el CONCILIO II DE ORANGE (D 179,180 - DS 376,377). El CONCILIO DE TRENTO refrenda todo ello contra los reformadores (D 797,809 - DS 1525,1545). El punto clave de todas esas manifestaciones es la necesidad de la gracia para los actos saludables del hombre.

Capítulo trece

LO QUE LA NATURALEZA HUMANA PUEDE SIN LA GRACIA Y CON LA GRACIA (EL MÉRITO)

Antes de exponer más detalladamente las relaciones entre gracia y naturaleza en la obra saludable del hombre, es necesario esclarecer la capacidad de la naturaleza humana sin la gracia. El pelagianismo atribuye a la naturaleza humana sola, sin la gracia, todas las posibilidades y realizaciones, incluso de cara a la salvación; los teólogos de la reforma, por el contrario, le niegan hasta las mismas posibilidades y realizaciones naturales. Si el pelagianismo propende a la doctrina estoica, las Iglesias reformadas se inclinan hacia las concepciones maniqueas del hombre. En el fondo laten los problemas relativos al estado original del hombre, de los que ya se ha tratado en la doctrina de la creación. El hombre no es sólo criatura, sino una criatura a imagen y semejanza de Dios; y desde el principio llevaba inserta en su naturaleza una realidad sobrenatural que constituía el fundamento de una *iustitia originalis.* Detrás de estos contrastes de opiniones volvemos a encontrar los presupuestos acerca de las relaciones entre fe y pensamiento o experiencia.

Tres son los grandes problemas que es preciso solucionar:

1. Lo que la naturaleza humana es capaz de llevar a cabo después del pecado, incluso en estado de pecado (§ 42).

2. Para qué empresas humanas es necesaria la gracia a la naturaleza (§ 43).

3. Qué puede la naturaleza humana en la gracia y con la gracia (el problema del mérito, § 44).

4. Seguirán a modo de conclusión unas breves consideraciones sobre la esencia y sentido de las llamadas «buenas obras».

§ 42. *Qué puede la naturaleza humana por sí sola después del pecado original*

Scheeben § 296. — Pesch v, tesis 10-11. — Lange, tesis 3-4. — Auer II 7-40.

Si *la naturaleza y el sobrenatural* no son dos realidades independientes que puedan separarse, sino que más bien se relacionan mutuamente, y si el sobrenatural representa una determinación cualitativa de la naturaleza, ésta no se encuentra completamente corrompida, sino sólo herida *(natura vulnerata, sauciata),* y orientada por ello de un modo particular a la gracia. Tampoco el sobrenatural actúa por sí solo, sino que para ser eficiente ha de contar con la colaboración de las fuerzas naturales *(gratia supponit naturam).*

Ésta era ya la doctrina de san AGUSTÍN cuando escribía: «natura in deterius commutata...» y agregaba «tamem ipse languor, quo bene vivendi quid virtus periit, non est utique natura, sed vitium». Lo mismo afirma la famosa comparación del caballo y del jinete con la naturaleza humana y la gracia, que aparece en el *Hypognostikon* y donde el autor, comentando la parábola del hombre que cayó en manos de los salteadores en el camino de Jerusalén a Jericó (Lc 10,30-35), escribe: «Recte namque arbitror comparari liberum arbitrium iumento (Sal 73,23)... gratiam vero sessori... Liberum arbitrium, quod vulneratum vivit in homine, gratia Dei apprehenditur de armento et luxuriae saeculi, in quo pastore diabolo vagabatur per incongruas voluptates... Sicut enim iumentum illud, dum in via dirigitur, sessoris manu regitur, ut iter rectum sive leniter seu cursim secundum sedentis in se voluntatem possit incedere quoadusque ad locum perveniat destinatum: ita et liberum arbitrium, dum in via, id est Christo (Jn 14,6) esse coeperit, gratiae regimine regitur, ut in semitis domini recto corde, sive patientia caritatis sive fervente spiritu... possit ambulare quoadusque ad promissum regnum coelorum perveniat... Recte ergo sessor, quem gratiae figuravi, dicit, feci triginta milliaria; ipse enim fecit, qui iumentum facere fecit... gratia et liberum arbitrium peragit sine dubio iter fidei: liberum arbitrium,

dum Dei christianus facit praecepta, sed non... sine gratie dirigente vel gubernante» (III 11,20: PL 45,1632).

1. Por ello declara la Iglesia: *No todas las obras de los pecadores y de los incrédulos son pecados.*

Rechaza así los errores de JUAN HUS (D 642 - DS 1216) y de los REFORMADORES (D 817 - DS 1557), según los cuales todas las obras que se realizan antes de la justificación serían pecado. Y sobre todo rechazó la doctrina de BAYO: *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia* (D 1025 - DS 1925), así como la de JANSENISMO: *Necesse est, infidelem in omni opere peccare* (D 1297s, 1301 - DS 2307s, 2311). Idéntica suerte corrió la doctrina de QUESNEL según la cual la oración del pecador es pecado y su temor al castigo pecado también (D 1395 - DS 2445; D 1409, 1417 - DS 2451, 2467). Tampoco se aceptaron las doctrinas erróneas del pseudosínodo de PISTOYA (D 1523 - DS 2623).

Para esas declaraciones la Iglesia se remite principalmente a Rom 2,12-16, y muy en especial a los vv. 14ss: «Pues, cuando los paganos, sin disponer de la ley, cumplen las prescripciones naturales (φύσει = naturalmente) de la misma, son ley para sí mismos sin tenerla; y demuestran así la realidad de la ley escrita en sus corazones...» «Hijo ¿pecaste? No vuelvas a hacerlo y ora por las faltas anteriores» (Eclo 21,1). «Convertíos y haced penitencia» (Ez 18,30). Las famosas frases de Rom 7, 14s.18s, no afirman que el hombre antes de recibir la gracia sólo puede pecar, sino que apuntan más bien al hecho de que el cumplimiento de la ley sólo es posible con la gracia de Cristo (cf. ibid. 8,1). Los versículos son además afirmación de unas vivencias personales y no declaraciones dogmáticas de fe. Los padres subrayan que ya antes de Cristo la ley era para los judíos y la filosofía para los paganos el *pedagogo hacia Cristo* (Justino y otros). Refiriéndose a las formas de fe pagana, el propio TERTULIANO habla de un *testimonium animae naturaliter christianae (Apol.* 17,6: CSEL 69/45,27s). CRISÓSTOMO y JERÓNIMO alaban de modo muy particular las virtudes de los paganos. También AGUSTÍN introduce unas distinciones que más tarde serían de gran importancia *(Sermo* 349) entre *caritas divina, humana licita, humana illicita;* (Epist. 138) entre *vitia, vir-*

tutes civiles, opera pietatis. TOMÁS DE AQUINO trata de un modo expreso de las obras naturalmente buenas *(De ver.* q. 23 a. 7 ad 8; *De malo* q. 2 a. 5 ad 7; ST I-II q. 100 a. 10; ST II-II q. 10 a. 4).

2. Doctrina de la Iglesia: *También los pecadores y los incrédulos pueden realizar obras naturalmente buenas sin una gracia particular.*

Con la reprobación de las doctrinas de Bayo y Jansenio ha unido la Iglesia sus declaraciones positivas (véase la fundamentación en el punto anterior).

La primitiva orientación agustiniana de los maestros franciscanos (BUENAVENTURA y su escuela), así como más tarde VÁZQUEZ y RIPALDA, admiten aquí una gracia general de Dios adyuvante y sanante que siempre se ofrece, no para menospreciar la naturaleza, sino para dejar que aparezcan bajo una luz más clara Dios y su amor. Si la Iglesia habla de las buenas obras de los pecadores y de los incrédulos, «sin gracia», no pretende negar ese ofrecimiento de la gracia —sobre el que tampoco la propia Iglesia se ha definido—, sino que más bien quiere afirmar la bondad de la naturaleza humana, incluso después del pecado, que «despojó, hirió e inclinó al mal» (Agustín) a esa naturaleza. Mientras que BUENAVENTURA, que propende a una ética del sentimiento, habla de la gracia divina que se nos brinda siempre, TOMÁS DE AQUINO, que representa más bien una ética objetiva, prefiere hablar de un *concursus divinus* garantizado por la causalidad universal de Dios.

Ya la escolástica primitiva introdujo aquí unas distinciones que habían de ser de gran importancia para todo el ulterior desarrollo teológico. Así ODÓN DE OURSCAMP distinguía entre *opus operatum* y *opus operantis;* GILBERTO PORRETA (de Poitiers) introducía la distinción entre *bonum de genere bonorum* y *bonum meritorium.* Vamos a ver todo esto con mayor detalle respecto de aquellos casos expresamente analizados hasta ahora por la teología.

a) Doctrina de la Iglesia: El hombre puede, también sin la *gracia, llegar a conocer, con su razón natural, verdades morales y religiosas.*

Precisamente en contra del fideísmo, el concilio Vaticano I (D 1785 - DS 3004) declaró, aduciendo los textos de Sab 13,1 y Rom 1,20, que el hombre puede conocer a Dios por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas. El juramento antimodernista (D 2145 - DS 3538) habla aquí de una «demostración», y la encíclica *Humani generis* pone de relieve que ese conocimiento puede tener lugar *absque divinae revelationis divinaeque gratiae auxilio* (D 2317 - DS 3890). Lo mismo hay que decir a propósito de Rom 2,14s, de que los gentiles, o sea, quienes no se encuentran dentro de la redención de Cristo, conocen con un conocimiento natural las normas éticas que también Dios ha promulgado en su revelación.

La afirmación del Apóstol acerca de su ministerio: «De nosotros mismos no somos capaces de pensar algo como propio, sino que nuestra capacidad deriva de Dios» (2Cor 3,5), ha encontrado distintas interpretaciones. Por de pronto aparecen ya aquí las diferencias entre la *doctrina iluminacionista* de san Agustín y los franciscanos, de una parte, y la *doctrina aristotélica del conocimiento,* que sostienen santo Tomás y sus discípulos. Pedro de Tarantasia, entre otros, distinguió el *contenido del juicio* del *asentimiento al juicio:* el primero se puede alcanzar con el conocimiento natural. El segundo requiere la ayuda de la gracia divina para las verdades morales superiores, y sobre todo para las verdades religiosas.

Hoy podríamos muy bien preguntarnos *qué verdades éticas y religiosas puede conocer el hombre sin la gracia* y con qué fundamento teológico cuenta la respuesta a ese interrogante. La respuesta tendría que partir de la diferencia que media entre las verdades ético-religiosas, que son para el hombre «valores culturales», y las «verdades reveladas de la salvación». Los valores culturales ético-religiosos, como tales, los puede conocer la naturaleza humana, en tanto que las verdades reveladas de la salvación, aquellas cuyo contenido son los misterios estrictamente dichos de la creación del mundo por Dios, de la redención por obra de Cristo y de la santificación en el Espíritu Santo y a través de la Iglesia, sólo se pueden aceptar y conocer con ayuda de la gracia, y sobre todo con ayuda de la gracia de la fe.

A la cuestión de *si el hombre* por sí solo, con su inteligencia natural y sin la gracia, puede conocer y *asentir a las verdades necesarias para su salvación subjetiva,* la respuesta es ésta sin duda: de la voluntad salvífica universal de Dios hay que concluir que cada hombre en particular recibe de Dios las gracias necesarias para esas verdades de salvación subjetivas, aunque no esté bautizado y no pertenezca a la Iglesia ni al pueblo de Dios, ni tan siquiera al Islam, que tomó muchos elementos cristianos y judíos. Las dificultades de la respuesta radican sobre todo en el hecho de que no es posible separar por completo los problemas abstractos y teológicos de los históricos y concretos.

b) También es doctrina de la Iglesia que *el hombre, incluso en estado de pecado y sin la gracia, puede realizar algunas obras morales naturalmente buenas, con las solas fuerzas de su naturaleza.*

Este axioma pone asimismo de manifiesto que la naturaleza humana ha sido ciertamente debilitada por el pecado, pero no aniquilada por completo. De ahí que también pueda llevar a cabo obras moralmente buenas, como lo demuestran numerosos ejemplos del mundo pagano; en el mismo sentido se manifiesta la Escritura, y principalmente Juan el Bautista y el propio Cristo, que invitan una y otra vez a la «conversión» (Ez 18,30; Zac 1,3; Mt 3,2). Lo mismo demuestran la condena de Bayo y de Jansenio, así como la doctrina del concilio de Trento (cf. D 817,1035, 1040,1399 - DS 1557,1935,1940,2449). Por otra parte, tampoco constituyen una contraprueba las declaraciones del concilio de Orange (529) que presentan otro tenor. Dichos textos no se preguntan por la naturaleza del hombre, sino única y exclusivamente por la gracia; y las obras de que allí se trata no son simplemente las obras éticas naturales, sino las obras religiosas que conducen a la salvación: «Si alguno dice que la gracia de Dios puede conferirse por invocación humana, y no que la misma gracia hace que sea invocado por nosotros... (por el contrario Rom 10,20 e Is 65, 1)... Si alguno porfía que Dios espera nuestra voluntad para limpiarnos del pecado, y no confiesa que aun el querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo, resiste al mismo Espíritu Santo... (Prov 8,35... Flp 2,13)... Si alguno dice que se nos confiere divinamente mise-

ricordia cuando sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, nos fatigamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros hacer, como se debe, todas estas cosas, y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas, y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol... (1Cor 4,7; 15,10)» (D 176-179 - DS 373-376).

Tampoco hoy basta únicamente con aducir las manifestaciones de la tradición, que han situado lo ético de muy distintos modos entre lo puramente natural y lo sobrenatural. Debemos más bien preguntarnos qué es lo que entendemos hoy por *moral en sí mismo*, hasta qué punto puede cimentarse la moralidad cristiana en un sistema puramente metafísico y en qué medida debe fundamentarse sobre un sistema de historia de la salvación. El verdadero problema, que ya no hay que solucionar en contra de Pelagio ni de Jansenio, habrá que planteárselo también aquí en abstracto, preguntándonos sobre la posibilidad de los actos morales sin la gracia divina, pero teniendo siempre a la vista, muy en concreto, la libre elección de la gracia de Dios.

c) Un problema muy característico fue el de *si el hombre sin la gracia puede amar a Dios sobre todas las cosas.* ESCOTO (Ox. II 28 n. 796) diría más tarde: Dios exige del hombre un amor total; ahora bien, si el hombre no puede realizarlo por sí mismo, Dios le estaría pidiendo un imposible. Esta forma de pensar se mueve en una línea totalmente abstracta. El pensamiento más concreto, en la línea de la historia de la salvación, de los primeros franciscanos había proclamado que Dios siempre brinda una gracia actual, de tal modo que el cumplimiento de la exigencia de un amor total a Dios nunca puede realizarse sin la gracia. La solución escotista lleva a la dificultad de que ese acto total de amor a Dios podría repetirse y la repetición de tales actos daría origen a un hábito, acerca del cual nos podríamos preguntar: ¿Es natural ese hábito? Y si lo es, ¿puede darse un hábito natural de amor total a Dios?

La dirección tomista (Guillermo de Auxerre y el propio TOMÁS DE AQUINO: III *Sent.* d. 27 q. 2 a. 4) distingue entre una *totalitas*

viae y una *totalitas patriae* y enseña que el hombre es libre y que con la *totalitas viae* puede dirigir a Dios todas sus facultades y amarle así por encima de todas las cosas. Habida cuenta, no obstante, de la debilidad de la naturaleza humana, ese amor es siempre incompleto. Otros teólogos (BUENAVENTURA, III *Sent.* d. 27 a. 2 q. 6) distinguen entre *amor de deseo* y *amor de complacencia (amor concupiscentiae — amor benevolentiae)* y piensan que el hombre nunca se ve tan libre de su amor concupiscente (amor que se busca a sí mismo) que sin la gracia pueda llegar al amor libre, complaciente y total de Dios.

En general, y sobre la base de una antropología cristiana, cabe decir que el hombre puede producir algunos actos de amor a Dios; que puede evitar algunos pecados, incluso pecados graves; que el hombre puede combatir y superar en algunos casos con éxito la tentación, incluso la tentación grave; que es capaz de cumplir alguna vez ciertas leyes de Dios, incluso según su sentido, y todo ello por su propia naturaleza, sin la gracia. Pero es precisamente la comprensión del hombre concreto en su historicidad la que pone aquí de manifiesto los límites de las posibilidades humanas; límites de los que hablaremos en seguida.

§ 43. *Para qué obras de la naturaleza humana es necesaria la gracia*

Scheeben VI § 298. — Pesch V prop. 12-14. — Auer II 40-58. — Lange, tesis 5-6.

Con el transcurso del tiempo la teología ha ido señalando distintas obras humanas que presuponen necesariamente la gracia. Esencialmente no se trata de actos concretos, sino más bien de una postura que tiene en cuenta la historicidad del hombre, la vinculación de la vida humana al espacio y al tiempo. *Posse stare, posse resistere et vincere, posse proficere,* son los problemas a que vamos a referirnos de inmediato:

1. *Sin la gracia de Dios, el hombre no puede resistir por siempre todas las tentaciones graves ni vencer al diablo.*

Razón: el hombre que está en pecado se encuentra de algún modo bajo el dominio del mal y en consecuencia todavía no le ha vencido ni superado. Ciertamente que en algún caso puede resistir *(resistere)* al mal y superar algunas tentaciones graves; mas por sí solo no puede liberarse de los lazos del mal y vencer *(vincere)* a Satán. Por eso, no puede tampoco superar todas las tentaciones, ni para siempre. En esta manera de pensar histórico-existencial todas las tentaciones son algo más que la suma de cada una de ellas. Sólo con ayuda de la gracia sobrenatural puede el hombre liberarse de los lazos del mal y superar en estado de gracia y con ayuda de la gracia actual todas las tentaciones, una por una (Buenaventura, II d. 28 a. 1 q. 2; Tomás, II *Sent.* d. 28 q. 1 a. 2 ad 6).

2. *Aun en estado de gracia el hombre no puede evitar todos los pecados graves, si no le sostiene la gracia actual de Dios.*

Razón: La sexta petición del *padrenuestro:* «No nos induzcas a tentación» (Mt 6,13) y Rom 7,18s: «Está a mi alcance querer lo bueno, pero no el realizarlo». En esta afirmación resulta claro que la gracia santificante no es una posesión que esté a disposición del hombre natural como lo está su propia naturaleza; la gracia, en razón de su elemento personal, está más bien en relación con el Dios vivo, y la gracia santificante requiere por ello para su eficacia el apoyo de una nueva gracia actual por parte de Dios. Prescindir de esta verdad nos llevaría a una concepción de la gracia santificante que, por su parte, provocaría en el hombre una postura pelagiana: «Tienes la gracia y sólo necesitas trabajar con ella para que ya no pueda faltarte nada.» En semejante postura ya no tendrían cabida las virtudes cristianas de fe, esperanza y caridad. Faltaría la «apertura de Dios», sin la cual la gracia ya no sería gracia.

3. *Aun en estado de gracia el hombre no puede evitar todos los pecados veniales y para siempre sin una ayuda especial de la gracia de Dios.*

Razón: Habría que buscarla en lo que acabamos de decir. Para evitar de por vida todos los pecados veniales sería necesario un «privilegio de gracia» extraordinario, como el que la Iglesia

atribuye a la beatísima Virgen María. Aquí no sólo se tiene en cuenta el lado personal de la gracia, sino sobre todo el influjo de la misma sobre la personalidad del hombre, sobre su individualidad y su concentración interna... «quotidiana praestat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores» (INOCENCIO I al concilio de Cartago: *Ep. Augustini* 181,7: PL 33,782).

4. *Sin una ayuda especial de Dios, el hombre no puede cumplir en su totalidad y para siempre la ley natural en su propia naturaleza.*

Razón: en esta precisación se expresa sobre todo el hecho de que la naturaleza humana ha sido gravemente herida por el pecado, por lo que su ser se ha empeorado (Orange, 529). Cierto que la voluntad del hombre es libre, y sobre todo en el hombre en gracia; pero la «vigilancia, la disposición al sacrificio y la paciencia» necesarias para observar todas las leyes naturales, no son de por sí don de la naturaleza, ni se dan tampoco con la gracia, sino que se requiere una moción siempre renovada de la gracia actual de Dios y la colaboración especial del hombre con esa gracia. La comprensión y cumplimiento de toda la ley natural no es precisamente una tarea física, sino profundamente ética y existencial. RIPALDA — y Vázquez lo hace en términos parecidos — atribuye a la naturaleza una capacidad excesiva cuando afirma: «Potestas efficax ad oboedientiam diuturnam totius legis potest convenire naturae lapsae absque gratia supernaturali interna... non autem regulariter absque gratia externae protectionis» *(De ente supernaturali* V *disp.* 114, sect., 19, n. 179).

5. *Sin una gracia especial de Dios, el hombre no puede cumplir todos los mandamientos siempre y en el sentido intentado.*

Razón: los teólogos han distinguido sobre todo entre *genus vel essentia vel substantia operis* y la *intentio praecipientis.* Unos defienden que el hombre, incluso sin la gracia, puede cumplir la *substantia operis,* pero no la intención del legislador (así Godino, algunos tomistas y más tarde los nominalistas). La tendencia bonaventuriana requiere, con más razón, la gracia de Dios para el

mismo cumplimiento de la *substantia operis* en las obras de la ley divina, gracia que en cuanto gracia actual puede considerarse como *fides informis, pietas naturalis* y *devotio.* Resulta sin duda atinada la distinción que la escuela de Pedro Olivi —especialmente Pedro de Trabibus— introduce entre los mandamientos divinos: los dos preceptos del amor, que el citado teólogo denomina *praecepta implicativa et quoddammodo continentia,* sólo puede cumplirlos el hombre con ayuda de una especial gracia de Dios. Los otros preceptos —llamados *praecepta explicativa et specificativa* puede el hombre observarlos, al menos en cuanto a su sustancia y para algunos casos, incluso sin la gracia, si bien para la observancia duradera de tales preceptos sea también necesaria la gracia especial de Dios.

6. *Sin una ayuda especial de la gracia divina el hombre no puede cumplir la intención del legislador (intentio praecipientis), ni en general ni tampoco en particular.*

Esa intención consiste, según Tomás de Aquino, en que el precepto hay que cumplirlo *cum caritate,* al igual que se ha promulgado por amor. Buenaventura ve la intención del precepto divino en que la voluntad humana se ajuste a la voluntad divina. Por consiguiente, para satisfacer la intención del legislador hay que cumplir el mandamiento *scientes, eligenter et perseveranter.* Pedro de Tarantasia y muchos otros teólogos ven la intención de la ley en la *consecutio salutis,* es decir en que su cumplimiento nos conduzca a la salvación. Mas para eso es necesaria en cada caso la gracia, tanto la santificante como la actual. La mayor parte de los teólogos enseña que si se cumple la sustancia de la obra, pero no la intención del legislador, el hombre puede prepararse de ese modo, en cuanto de él depende, a la gracia que Dios otorga libremente (sobre la preparación a la gracia, cf. § 12 y 13).

7. *El hombre no puede poner por sí mismo el comienzo de la fe, sino sólo con la ayuda de una gracia interna y sobrenatural.*

Esta doctrina la expuso detalladamente Agustín en su lucha contra el semipelagianismo. Su escrito *De dono perseverantiae* (19, 48-50: PL 45,1025) aporta ya una prueba de tradición, en cuanto

que se remite a Cipriano, Ambrosio y Gregorio de Nacianzo; como argumento en favor de su doctrina transcribe la oración de la Iglesia para la conversión de los infieles: «Si la fe fuese simplemente asunto de la libre voluntad y no fuese dada por Dios ¿por qué habríamos de orar por quienes no quieren creer, para que crean?» *(De gratia et libero arbitrio* 14,29). En su escrito de juventud *Sobre la libre voluntad,* el propio Agustín había defendido algunas doctrinas erróneas, de las que se retracta expresamente en *De praedestinatione sanctorum* (3,7: PL 44,964).

El concilio de Orange (529) compendió la doctrina de Agustín en estas palabras: «Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el efecto de credulidad por el que creemos en aquel que justifica al impío, y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo no por don de la gracia —es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad—, se muestra enemigo de los dogmas... (Flp 1,6; 1,29; Ef 2,8) (D 178 — DS 375).

Tales declaraciones, al igual que el pensamiento de Agustín, no sólo describen la profunda herida de la naturaleza humana por el pecado original, sino que destacan al mismo tiempo la total diferencia que media entre la gracia sobrenatural y la naturaleza pecadora.

8. *El hombre, incluso el justificado, no puede, sin una ayuda especial de Dios, mantenerse hasta el fin en la justicia recibida.*

Esta afirmación se refiere a la perseverancia final y activa *(perseverantia finalis et activa)* «Quien empezó en nosotros la obra buena, la acabará hasta el día de Cristo Jesús» (Flp 1,6; cf. 2,13; 1Pe 5,10). AGUSTÍN defendió expresamente esta doctrina contra los semipelagianos en su última obra *De dono perseverantiae.* En ella se remite sobre todo a la oración impetrando la gracia de la perseverancia, a la que nos exhorta la Escritura: «Hay que orar siempre y no desfallecer» (Lc 18,1). «Orad sin interrupción» (1Tes 5,17). Por ello dice AGUSTÍN: *Hoc Dei donum suppliciter emereri potest (De dono persev.* 6,10: PL 45,999). Con esta oración debe ir ciertamente unida la buena disposición a trabajar

con la gracia divina: «Vigilad y orad para que no caigáis en tentación» (Mt 26,41; acerca de la gracia de la perseverancia. cf. § 9).

§ 44. *Posibilidad, modos y objetos del mérito: de la retribución graciosa de Dios*

DThC x (1928) 574-785. — LThK 10 (1965) 697-701: Vergeltung; 675-780: Verdienst. — RGG vi (1962) 1266-1270. SacrM 4 (1973) 556-563: Mérito; 4 (1973) 942-947: Obras meritorias. — Landgraf i/2, 75-100. — Auer ii 145-165. — Jedin ii² 139-164; 201-268. — W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdientslehre von Duns Scotus bis Luther,* Munster 1963. — M. Flick-Z. Alszeghy, *Il vangelo della grazia,* Florencia 1964, 638-683 (bibl.). — ThW iv (1942) 699-736. — W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu,* Munich 1952. — VtB (1973) 780-784: Retribución. — O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz,* Gotinga 1963. — Pesch TRLTh 317-326; 771-792. — Pesch, *Die Lehre vom Verdienst als Problem für Theologie und Verkündigung,* en Wahrheit u. Verkündigung, Munich 1967, p. 1865-1908. — Y. Congar, *Vocabulario ecuménico,* Herder, Barcelona 1972, 215-257. — R. W. Gleason, *La gracia,* Herder, Barcelona 1964, 224-239.

La doctrina del mérito tiene singular importancia no sólo porque tiene su fundamento en la revelación, sino también porque pone de manifiesto el núcleo de la doctrina católica de la gracia en cuanto a la colaboración entre Dios y el hombre, la posibilidad y gratuidad de la gracia y la importancia de la acción humana con la gracia divina. También aquí aparece una vez más el punto medio entre pelagianismo y maniqueísmo. El primer requisito es que la gracia es esencial y originariamente imposible de merecer (cf. § 11).

1. *Posibilidad del mérito.*

Ya en el siglo xii hubo una tendencia teológica que negó el mérito. Estimulada por la lucha de san Agustín contra Pelagio y en consonancia con algunas afirmaciones de san Pablo, tales como «Si es por gracia, ya no es por las obras de la Ley» (Rom 11,6), «el amor no busca lo suyo» (1Cor 13,5), fue la escuela de Abelardo la que, de modo muy particular, negó el valor de cual-

quier obra buena. A instancias del concilio de Sens (1140), se condenó expresamente su axioma *Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo* (D 380 — DS 733). Poco después se expresaron de modo parecido, en contra de la posibilidad del mérito, GILBERTO PORRETA y su escuela; doctrina que, a instancias del monje Gaufrido, condenó el concilio de Reims (1148). En el fondo late un personalismo espiritualista que no tiene en cuenta la realidad del hombre.

Por todo ello, ya en el siglo XII se señalan tres elementos fundamentales que hacen en principio posible el mérito:

a) La *libertad* moral que convierte al hombre en autor y señor de su conducta y actos y, de algún modo, también de su obra.

b) La pertenencia a una *comunidad social*, en que se salvaguardan el derecho y la justicia, el deber y la recompensa. Sólo dentro de semejantes relaciones sociales es posible el mérito.

c) El *valor interno de la acción* de uno tiene que convertir de algún modo el don indebido del otro en una retribución merecida.

Aplicando esta doctrina al mérito delante de Dios se mencionan asimismo tres elementos:

a) *Dios*, que no solamente le da todo al hombre como Creador, sino que además, como Padre y Señor, pacta con él una alianza, en la que fundamenta sus promesas.

b) *La libre voluntad del hombre*, que hace del acto del hombre *(actus hominis) un acto humano (actus humanus)*, representando al hombre mismo como auténtico socio de Dios.

c) *La gracia*, en que se fundamenta el recto sentir del hombre, así como el valor de sus actos y obras.

Estos tres elementos, el *personal*, el *ético* y el *objetivo*, constituyen juntos la base del mérito.

2. *Especies de mérito.*

Como Dios y el hombre no son pactantes totalmente iguales, sino que se enfrentan más bien como Creador y criatura, como Padre e hijo, como Señor y siervo, ya en los comienzos mismos de la edad media se distinguieron por lo menos tres clases de mérito:

a) *El mérito de dignidad* o *meritum de condigno* se concibe como el mérito propiamente dicho, sobre el terreno de la «justicia objetiva». Su fundamento no tanto lo constituye el acto personal del hombre cuanto la gracia específica, como libertad humana, que en cualquier caso es un don de Dios, y todos los presupuestos objetivos y humanos del mérito, que también son dones de Dios.

b) *El mérito de equidad* o *meritum de congruo,* que se apoya sobre todo en el hecho de que Dios ha prometido la recompensa eterna a quienes cooperan con su gracia. Aquí ya no se puede hablar, como en el *meritum de condigno,* de una «exigencia objetiva», sino sólo de una «exigencia moral».

c) *El mérito que no es más que un don de gracia (meritum interpretativum):* aunque todo es don suyo, Dios recompensa al hombre cual si éste lo hubiese realizado todo por sí mismo. Dios recompensa en cierto modo a su propio don. Aquí sólo se puede hablar de una exigencia «del amor».

Si en el mérito de la primera clase es decisiva la relación Creador-criatura, en el segundo lo es la de Señor-siervo, y en el tercero la relación Padre-hijo.

3. *Objetividad del mérito.*

Es doctrina de la Iglesia que: *el hombre justificado puede merecer plenamente delante de Dios, mediante sus buenas obras realizadas en gracia, un aumento de esa misma gracia, la vida eterna y el aumento de la felicidad celestial.*

Tal es la doctrina explícita del concilio de Trento en contra de los reformadores (D 809,842 — DS 1545,1582). Su fundamento escriturístico es ancho y hondo.

La *idea de recompensa* es esencial a la religión revelada, en que se enfrenta el Dios personal como Creador al hombre en cuanto criatura y criatura a imagen y semejanza divina; en que la promesa de Dios exige obediencia y acción, las cuales no pueden quedar sin respuesta por parte del Dios que promete; una religión en la que el hombre —obligado a realizarse con sus propias acciones— tiene siempre que estar ante la santidad y el juicio de Dios. Para ello es decisivo que prevalezca una comprensión adecuada de la amplísima *relación Dios-hombre* por encima de la

simple idea, demasiado humana, de *premio-castigo.* Mientras que el judaísmo primitivo, gracias sobre todo a las advertencias de los profetas, contemplaba y vivía la soberanía de Dios, en la que hunde sus raíces su misma misericordia, como la verdad fundamental de la religión hebrea revelada, después del destierro se impuso el estrechamiento farisaico de la religión judía mediante el racionalismo rabínico de última hora, que ya no miraba sobre todo a Dios, sino que tenía ante los ojos la relación de las acciones humanas con su premio o su castigo, la doble relación mérito-premio y culpa-castigo, aplicando estos módulos humanos a las propias relaciones con Dios. De ahí que en lugar de la *exigencia y promesas divinas* y de la retribución graciosa apareciese la *letra de la ley,* y en lugar de la *misericordia y liberación por parte de Dios* apareciese la *retribución estimable y medible,* como aquello a lo que el hombre debía aspirar.

Jesús tomó repetidas veces posición, en sus parábolas y en su doctrina, contra esta estrechez de miras ético-jurídica, sin rechazar por ello las primitivas ideas judías de retribución y recompensa. Personalmente Jesús emplea doce veces en los Sinópticos el vocablo «recompensa» (μισθός). Es sobre todo en sus discursos acerca de los ejercicios piadosos, dentro del llamado sermón de la montaña, donde aparecen estas afirmaciones: «Mi Padre que escudriña lo oculto (que ve la limosna y el ayuno hechos en secreto) te lo recompensará» (Mt 6,4.18). Expresamente establece las condiciones con estas palabras: «Poned atención de no practicar vuestra justicia delante de los hombres» (Mt 6,1). Aquí entra también la exhortación de «Amontonad tesoros en el cielo que ni la polilla ni el orín destruyan y donde los ladrones no excavan ni roban» (Mt 6,20). Es verdad que Jesús exige «Vende todo lo que tienes y dalo de limosna a los pobres», pero añade: «y tendrás un tesoro en el cielo» (Mc 10,21).

Especialmente numerosas son las parábolas relativas al juicio final, en las que es decisiva la *idea de retribución* y *de premio:* el administrador fiel será puesto al frente de los bienes de su Señor (Mt 24,47); al siervo que administró fielmente los talentos, le dice el Señor: «Siervo bueno y fiel, porque has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu Señor»

(Mt 25,21.23). De igual modo, promete Cristo a los apóstoles que se sentarán sobre doce tronos y juzgarán a las tribus de Israel (Mt 19,28; cf. Ap 2,27; 3,21); y asegura que cualquiera que haya dejado el mundo por causa de Jesús recibirá «cien veces más y la vida eterna» (Mt 19,29). Es de capital importancia que en el mensaje de Jesús también la recompensa siga siendo siempre don de la bondad y amor de Dios, y no justicia debida, como aparece sobre todo en la parábola de los obreros de la viña: «Llama a los obreros y págales su salario» y como todos recibieran la misma paga, tanto los que habían trabajado doce horas como los que sólo lo habían hecho una, el dueño de la viña dio esta respuesta al murmurador: «¡Toma lo que es tuyo y vete! Quiero dar al último lo mismo que a ti. ¿Acaso no puedo hacer de lo mío lo que quiero? ¿o va a ser malo tu ojo porque yo soy bueno? (Mt 20,8.14s). Sin embargo, en Lc cita Jesús el proverbio «Digno es el obrero de su salario» (10,7). Y en Mt 16,27 proclama: «El Hijo del hombre recompensará a cada uno según sus obras» (cf. Is 62,13).

Finalmente, Pablo, que ha combatido enérgicamente la «santidad de las obras» y la piedad legalista de los fariseos en nombre de la fe en Cristo, destaca no menos veces la *idea de la retribución*, incluso en su primitiva forma judía. Se exhorta al hombre a que se esfuerce por obtener la recompensa, como el corredor en el estadio por conseguir la corona de la victoria (1Cor 9,24). Pues cada uno recibe su propia recompensa según sus obras (1Cor 3,8; Rom 2,6). «Quien siembre con largueza, con largueza recogerá» (2Cor 9,6). Así, Pablo personalmente espera la «corona de la vida», por «haber combatido el buen combate» (2Tim 4,8) y porque debe esperarse del Señor la recompensa como herencia (Col 3,24).

Pero es sobre todo el autor de la CARTA A LOS HEBREOS el que no se cansa de recomendar la fe, la renuncia y la paciencia en las buenas obras, en medio de las tribulaciones de la vida terrena, como condición para recibir la recompensa prometida (6,12; 10,35; 11,6; 11,26); «que no es Dios injusto para que se olvide de vuestro trabajo y del amor que habéis mostrado» (Heb 6,10). La recompensa es siempre la «herencia de la promesa, don de

Dios», pues el reino de Dios es tan grande que sólo puede ser obtenido a título de regalo. En última instancia, Dios mismo es la recompensa: «Mirad que vengo presto y mi recompensa está conmigo para retribuir a cada uno según fueren sus obras» (Ap 22,12; cf. 11,18). El «vencedor» obtiene una recompensa que siempre sobrepasa con mucho la medida terrena (Ap 2,7: comer del árbol de la vida; 2,17: comer del maná escondido y conseguir la piedra blanca con el nombre misterioso; 2,28: contemplar la estrella de la mañana; 3,12: será una columna en el templo de Dios, con el nombre de Dios, el nombre de la nueva Jerusalén y el nombre personal nuevo).

Así pues, la idea de la recompensa — y la de retribución en general, que siempre aparece en el doble aspecto de premio y castigo en las parábolas del juicio — es importante en el mensaje de Cristo, aunque sea el propio Cristo quien ha revelado el amor de Dios Padre a sus hijos, la benevolencia del Señor para con su siervo y la justicia creadora de Dios frente a sus criaturas.

4. *Objeto del mérito.*

a) Como *objeto de un mérito de dignidad* o *meritum de condigno* aparece siempre en las mencionadas parábolas y en los discursos de Jesús la vida eterna como plenitud del ser humano, el «estar con Dios», en que Dios personalmente se convierte en recompensa del hombre. La gracia es vinculación del hombre con Dios *in statu viae* y ciertamente que en el ser (gracia santificante) y en el obrar (gracia actual), y el fin de esa gracia es la unión definitiva e indisoluble con Dios, de una hondura y fuerza que los hombres no podemos comprender en la tierra (1Cor 2,9). Las parábolas y sentencias de la Escritura insinúan *una proporción entre recompensa y realizaciones:* «Cada uno recibirá su recompensa según su esfuerzo» (1Cor 3,8). Sobre todo las diversas retribuciones de las cartas del Ap (cap. 2-3), así como las bienaventuranzas (Mt 5,1-12), señalan esa diversidad y proporción de la recompensa.

Las obras del pecador no pueden obtener el mérito de condigno, pues el pecador tiene que empezar por alcanzar la conversión y la justificación, que siempre son pura gracia y no mérito

(cff. Rom 4,4s). La Iglesia ha mantenido expresamente esta doctrina en el concilio de Trento (D 801 — DS 1532) y frente a Bayo (D 1012 — DS 1912). Para dicho mérito se requieren también la dignidad de la persona y el orden objetivo del estado de gracia, que aquí faltan (Tomás, ST I-II q. 114 a. 5). Tampoco pueden caer bajo un mérito de condigno las realizaciones o buenas obras que un justo lleva a cabo *en favor de otro, y especialmente de un pecador.* Cómo aplica Dios el bien a otros, por ejemplo a las almas del purgatorio, hay que dejarlo por completo en manos de su misericordia (TOMÁS, ST I-II q. 114 a. 6). Tampoco el justo puede merecer para sí la *gratia perseverantiae,* como ningún hombre puede merecer la primera gracia, el *inicio de la fe.* Ni puede tampoco el justo merecer la gracia de la conversión después de una posible caída en el pecado (TOMÁS, ST I-II q. 114 a. 7).

b) En lo referente al *objeto del mérito del congruo:* tiene particular alcance el axioma debido a la escuela de Abelardo: *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Aplicando el axioma al *pecador* que no está en gracia, sólo podría significar una «disposición o *preparación negativa»* a la gracia, es decir, que el hombre no le oponga resistencia alguna. A los molinistas no les basta esta preparación; los tomistas se contentan con tal preparación negativa porque la gracia que Dios otorga sigue siendo una gracia libre. A TOMÁS DE AQUINO le satisface dicha preparación negativa en CG III, 149; IV *Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 c. 1; *De ver.* 6,2; 24,15; sólo en la *Summa Theologiae* (I-II q. 109 a. 6) postula una preparación positiva para la que se requiere *aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis.*

Aplicado al hombre que al menos recibe una *gracia actual,* el axioma equivale a una «disposición o *preparación positiva»* para ulteriores gracias actuales y para el camino de la justificación. Colaborando con la gracia actual el hombre puede merecer con un mérito de equidad o *de congruo* nuevas gracias actuales (cf. § 13).

El hombre justificado puede merecer con su actuación *gracias eficaces* y, según el pensamiento molinista, preparar en cierto modo la gracia de la perseverancia, mientras que en la interpretación tomista la gracia de la perseverancia es siempre puro don

de Dios. Una preparación a la gracia de la perseverancia sólo podría calificarse en el mejor de los casos como *meritum interpretativum.*

De acuerdo con el sentir del Antiguo Testamento, muchos teólogos enseñan que el hombre justificado puede también merecer con sus obras *bienes terrenos,* cuando son necesarios o al menos útiles para su salvación.

Algunos teólogos (Domingo Soto, Becano) rechazan el *meritum de congruo* como un concepto contradictorio. Realmente no tienen lo bastante en cuenta el lenguaje analógico. La *teología molinista, más antropocéntrica,* piensa aquí en un «mérito» propiamente dicho, en tanto que la *teología tomista, más teocéntrica,* incluso en el mérito sigue hablando de gracia.

5. *Condiciones del mérito.*

a) *Para el meritum de condigno se requieren por parte de Dios:* su amor que crea, su amor que promete y su amor que recompensa.

Por parte del hombre que merece: el *status viae,* que en la Escritura aparece como el tiempo de la sementera, mientras que al tiempo de la cosecha ya no hay nada nuevo que hacer (2Cor 5,10; Gál 6,7-10). El concilio de Trento enseña expresamente esta doctrina (D 803,809 — DS 1535,1545). Para merecer el hombre tiene que estar además en *estado de gracia,* pues es ésta la única capaz de hacer meritorias y agradables a Dios las obras humanas (D 809 — DS 1545). Sólo la gracia esencialmente sobrenatural da a la actividad natural del hombre el valor que en definitiva tiene importancia para la felicidad esencialmente sobrenatural (cf. Jn 15: alegoría de la vid).

Por parte de la obra: la obra tiene que ser *actus humanus,* es decir, una obra positiva del hombre, no simplemente un «dejar hacer», aunque la verdadera paciencia puede tener un carácter positivo en la conducta del hombre. Ha de ser un *actus honestus,* o sea, una obra buena en sí misma; *actus liber,* nacido positivamente de la libertad moral del hombre, y tiene que ser también un *actus supernaturalis,* es decir un acto realizado en gracia y cualificado por la gracia.

Resulta problemático o improbable que la obra en cuestión tenga que ser un *actus ordinatus in obsequium Dei* o que posea una motivación totalmente sobrenatural; así parece deducirse de Mt 25,40: donde los llamados por Dios a la vida eterna no tienen conciencia de haber servido a Cristo.

De un alcance más profundo para la doctrina cristiana del mérito es saber que el mérito cristiano ha de estar sobre todo *unido a Jesucristo.* Cristo y su obra redentora es la verdadera *causa meritoria* de toda gracia y por lo mismo la auténtica causa del mérito. De ahí que cualquier obra realmente meritoria debe realizarse en Cristo, con Cristo y por Cristo, en el seguimiento actual de Cristo. De acuerdo con Mt 25,40, esto no significa, una vez más, que el hombre sea consciente de semejante postura, sólo significa que de hecho actúa en el Espíritu, que es el Espíritu de Cristo.

b) En la doctrina del mérito, *según la interpretación tomista,* podemos asombrarnos sobre todo del amor creador de Dios, que ha empezado por dárnoslo todo —1Cor 4,7: «¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido?»— y que después cuida de nosotros a fin de que con sus dones podamos merecer algo, y de este modo la alegría por el regalo no se turbe por el sentimiento de impotencia, sino que a través del sentimiento de una cierta capacidad personal —a imagen y semejanza de la de Dios— y de la propia postura libre frente al donante, esa alegría sea mayor y más pura.

En la interpretación molinista cabe todavía una alegría mayor por esa capacidad personal, que es don de Dios, y esa postura libre en la obra meritoria, aun cuando la entendamos sólo como un don gratuito del Dios Creador. La alegría de haber sido creados y agraciados por Dios como socios suyos, incluso de la obra meritoria, puede ser una alegría puramente cristiana, que en modo alguno se opone a la idea de la grandeza única y absoluta de Dios. Esta forma de pensar resulta más personalista que la concepción, más objetiva, del tomismo.

6. El pensamiento de LUTERO al respecto se diferencia de la doctrina de la edad media y de las enseñanzas del concilio de Trento más en el lenguaje teológico que en la realidad del asunto,

más en el planteamiento del problema que en su solución. Lutero rechazó cualquier *cooperatio* del hombre en el otorgamiento de la salvación por parte de Dios —al menos desde 1518—; en efecto, la justificación sólo puede venir de Dios, la fe, que se apropia individualmente el perdón gratuito de Dios, es un don divino indisponible, y la obra que brota de la fe —tanto si aparece fundamentada en la fe de una forma indicativa como imperativa— en cuanto obra del hombre siempre está necesitada del perdón de Dios y sólo vale en cuanto obra aceptada por Dios, siendo por consiguiente obra de Dios en nosotros. Tras estas doctrinas laten las afirmaciones del *servum arbitrium* y de la *actividad exclusiva de Dios.* Las enseñanzas bíblicas del premio y del castigo divinos encuentran aquí una clarificación y apoyo desde la aceptación y punición divinas. La obra social sobre el prójimo en este mundo al servicio del reino de Dios tiene gran importancia en la vida cristiana, mas no puede aspirar a tener valor delante de Dios, porque delante de Dios el hombre no puede plantear exigencia alguna. «Deus vere solus per spiritum suum operatur in nobis tam meritum quam praemium» (WA 18/696,6). «Fides habet suum praemium, opus habet suum praemium, sed tamen inde non sequitur, quod sit meritum» (WA 39 I/306,14). «Ad salutem seu iustificationem nostram necessaria est sola misericordia Dei, quae apprehenditur fide» (WA 39 I/225,3). Por ello se pregunta admirado Lutero: «Quid igitur movet Papistas, quod malunt operibus et meritis niti, quam promissione et gratia?» (WA 43/178,34). La respuesta podría ser ésta: *otra imagen del hombre* como hijo redimido de Dios y como hermano de Jesucristo. La afirmación luterana podría mantenerse si tuviera también en cuenta el otro aspecto, como el Apóstol agrega en sus cartas a una parte dogmática una parte parenética.

§ 45. *Esencia y sentido de las buenas obras*

J. SCHMID, *El Evangelio según san Mateo,* Herder, Barcelona [2]1973, 109-235. — F. MUßNER, *Der Jakobusbrief,* Viena 1964, 152-157. — *Johannes Fabri (Episcopi Viennensis) Op.,* Colonia 1539 fol. 77-112: De fide et operibus libri tres. — J. PASCHER, *Inwendiges Leben in der Werkgefahr,*

Munich [2]1952; Eichstätt, Staatsbibl. Cod. 150 (tratado en alemán sobre la fe y las buenas obras: evang.). — M. LUTHER, *Sermon von den guten Werken*, Wittenberg 1520.

La doctrina de las buenas obras es una *doctrina originariamente cristiana* y sólo se puede entender desde la verdad cristiana y desde la imitación de Cristo. Su sentido, no obstante, sólo se esclarece cuando lo deducimos de la doctrina general, incluso ética, de la Sagrada Escritura acerca de las obras.

1. En la época de los patriarcas la realidad fundamental y soberana es *Dios* como Señor de la historia y, en definitiva, *como creador y ordenador del mundo.* Dios establece su ser y su orden en este mundo en cuanto que irrumpe en la historia de los hombres, *premia el bien y castiga el mal.* Sólo en la época de la monarquía aparece una mayor individualización, con lo que el éxito de cada uno en la vida puede interpretarse como premio a sus buenas obras. Por eso también los *padecimientos del justo,* principalmente desde los tiempos del destierro, se convierte en el gran problema que afrontan el Predicador (Kohelet = Eclesiastés) y Job. Una cierta solución a ese problema se vislumbra desde el libro de la Sabiduría, donde se acepta en firme una *vida después de la muerte,* por lo que la retribución no tiene ya que realizarse en este mundo. La *recompensa* deja de ser un problema de experiencia para pasar a ser *objeto de la esperanza y de la fe.*

La época helenística conduce a una cierta «secularización», que se manifiesta sobre todo en el hecho de que la voluntad de Dios se hace palpable en este mundo con su «Ley objetivada». El hombre piadoso ya no se responsabiliza ante el Dios vivo sino ante la Ley escrita y Dios mismo se obliga al cumplimiento de esa Ley. Dios y el hombre se enfrentan como quien dice en la «Ley» y en las «buenas obras». En lugar del pensamiento religioso prevalece una mentalidad eticista. Lo decisivo en esta mentalidad del judaísmo tardío es que enfoca las obras casi exclusivamente desde el punto de vista de la «recompensa». El problema de la retribución ya no se contempla desde Dios, sino desde el hombre.

Aunque las primitivas ideas hebreas de la recompensa, y en

parte también las del judaísmo tardío, penetran en el Nuevo Testamento (cf. más arriba § 44), en la *nueva alianza* aparece, sin embargo, algo completamente nuevo, en cuanto que el propio Cristo no sólo vuelve a poner en el centro de su predicación el pensamiento originario de la «realeza de Dios», sino que ha tomado sobre su persona toda la «culpa de los hombres», los ha redimido y en su conducta ha hecho vida y realidad por amor el altruismo más completo hasta morir por «los muchos». Cierto que en su predicación, como ya hemos indicado, la idea de recompensa sigue conservando toda su importancia, si bien un tanto modificada; el núcleo, sin embargo, de la ética cristiana *ya no es el cumplimiento de la Ley, sino la imitación de Cristo.* Con ello entra algo nuevo en la obra: se convierte en «la buena obra».

2. Cristo dice de sus propias obras que no son suyas, sino obras del Padre: «En verdad os digo que el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sólo puede hacer lo que ve hacer al Padre. Lo que éste hace lo hace también el Hijo, pues el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace» (Jn 5,19s). Tales son las «buenas obras» a las que Cristo mismo se remite cuando pregunta: «¿Por cuál de las obras me queréis apedrear?» (Jn 10,32). Las obras que él realiza son «las obras que el Padre, que permanece en mí, realiza» (Jn 14,10). Como Cristo se remite a tales obras para demostrar a los judíos su filiación divina, así también exhorta a sus apóstoles: «Vosotros sois la luz del mundo... que vuestra luz brille delante de los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,14ss). A esto se debe que Cristo sólo haya dado un mandamiento estricto: el gran mandamiento del amor, que debe manifestarse en el amor de Dios y del prójimo hasta el amor a los enemigos y hasta la propia entrega.

De ahí parte el lenguaje del apóstol Pablo, que habla siete veces en sus cartas de la obra buena (ἔργον ἀγαθόν). Las CARTAS PASTORALES mencionan quince veces las obras hermosas, buenas (ἔργα καλά). En la CARTA DE SANTIAGO, y sólo en 2,14-26, se alude una docena de veces a la obra (ἔργον), la obra que procede de la fe, «obra de fe», de la que también habla Pablo en 1Tes 1,3

y 2Tes 1,11. Bajo esa expresión, el Apóstol se refiere sobre todo a la obra que Dios mismo realiza en la comunidad, aunque no ciertamente sin la colaboración comunitaria.

Lo decisivo en la doctrina paulina sobre las buenas obras es que tales obras buenas son *fruto* de la gracia de Dios y brotan de lo profundo de la personalidad. Por ello, se trata en el fondo de «una» obra aunque se despliegue en muchas acciones. Los cristianos han sido «creados en Cristo para las buenas obras» (Ef 2,10). Y así, puede el Apóstol decir a los filipenses: «Estoy firmemente persuadido de esto: Quien en vosotros comenzó la buena obra la irá consumando hasta el día de Cristo Jesús» (1,6): Pablo piensa ante todo no sólo en la fe de los filipenses sino en su contribución efectiva al reino de Dios y a la Iglesia de Cristo. Por eso, ora a fin de que Dios... «consuele vuestros corazones y los fortalezca en toda obra y palabra buena» (2Tes 2,17; cf. Col 3,17). «Y poderoso es Dios para haceros rebosar de toda gracia, de manera que... os sobre para toda obra buena» (2Cor 9,8). En su ser más profundo estas obras buenas o esta buena obra del hombre son *fruto del Espíritu,* que en una ocasión Pablo ha compendiado en estas palabras: «caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, continencia» (Gál 5,22), contraponiéndolas expresamente a «las obras de la carne» (Gál 5,19). Todas las obras, que la carta de Santiago postula como obras de la fe práctica, son las obras cotidianas al servicio del amor de Dios y del puro amor al prójimo.

3. Resumiendo la doctrina de las «buenas obras» tal como aparecen en la revelación, hemos de decir que se trata en primer término de *obras en la imitación de Cristo.* Como tales la Iglesia siempre menciona ante todo *la oración, el ayuno y la limosna.* Dichas obras deben ser expresión y ayuda para las adecuadas relaciones del hombre con Dios, con su cuerpo, su mundo y su prójimo. Equiparables a esas obras, conocidas y recomendadas ya en la predicación profética del Antiguo Testamento, son, en la Iglesia de Cristo, principalmente los *votos monásticos* de pobreza, castidad y obediencia, que constituyen la respuesta libre del hombre contra las tentaciones del mundo, cuyo contenido esencial es,

según la carta I de Juan, «concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y ostentación de la vida» (1Jn 2,16). *Todas esas obras cristianas son signo y ayuda de la libertad frente a sí mismo y de la libertad para Dios.* Por ello, la Iglesia las cualifica de «obras supererogatorias», pues en realidad ya no van vinculadas a la idea de retribución, sino que cobran su sentido única y exclusivamente en seguir a Cristo y en llevar la cruz con él por amor a los hermanos.

De contemplar las llamadas «buenas obras» desde un ángulo antropológico y psicológico, habría que decir que *no son obras utilitarias,* sino que *brotan y crecen de la raíz del amor y de la gracia;* se orientan espontánea y directamente a Dios y al prójimo. Su motivación está en el campo personal de la libertad que se realiza en la entrega; en el campo ético se sostienen por la fuerza de la penitencia y la expiación, la paciencia y la alegría; influyen incluso en el campo histórico de este mundo hasta alcanzar la misma realidad material. Es sobre todo en el campo ético-religioso donde se revela la fuerza creadora de la libertad humana. Mas como el fundamento primero de todas estas «buenas obras» es la mística cristológica, todas estas buenas obras se encuentran bajo la influencia de la gracia divina y sin ella ninguna es posible.

4. Desde esta concepción de las buenas obras hay que comprender asimismo su errónea interpretación a finales de la edad media y la lucha de la reforma contra semejante interpretación.

Cuando el nominalismo de la tardía edad media convirtió las relaciones entre Dios y el hombre en meras relaciones de asociados, introdujo una escisión en la piedad práctica: las personas cultas admitían un Dios déspota que podía premiar o castigar a su libre voluntad *(mera acceptatio divina).* El pueblo sencillo, que partía de una idea práctica de la retribución, procuraba reconciliarse al Dios despótico de los teólogos con una santidad extremosa de las obras, a base de peregrinaciones, indulgencias y ascesis mortificante. Contra todo esto procuró LUTERO tomar posiciones en nombre de la doctrina evangélica. Pero, al arrancar también del nominalismo de su tiempo, no llegó a la doctrina auténtica de las buenas obras, sino a su doctrina personal de la *sola fides,*

sola gratia, solus Christus, que era perjudicial para la indispensable madurez del hombre ético-religioso llamado a dar fruto de buenas obras.

El concilio de Trento salió al paso de esta doctrina de Lutero en nombre del Evangelio, preparando así el camino para la recta comprensión de las buenas obras en el seno de la Iglesia. Pese a subrayar una y otra vez el valor de las buenas obras, el Concilio defendió firmemente: 1. *que nunca podemos jactarnos de nuestras obras delante de Dios* (1Cor 1,31), sino sólo en el Señor, que es quien produce las buenas obras (cf. Ef 2,10); 2, que en el fondo, *Dios no otorga mérito a nuestras obras, sino más bien a sus propios dones en nosotros* (D 810, 834, 836, 843 — DS 1548, 1574, 1576, 1581, 1583). «Somos obra suya (de Dios), creados en Cristo Jesús para las buenas obras que Dios preparó de antemano, a fin de que caminemos en ellas» (Ef 2,10).

Capítulo catorce

GRACIA Y LIBERTAD

Al final de la sección sobre la justificación rozamos el problema *culpa y gracia* (§ 15, I 2c) y al final de la acción sobre la gracia santificante aludimos al problema de *la naturaleza y el sobrenatural* (§ 36). Nos resta, pues, como condición de todo el trabajo de gracia, el tercer problema fundamental, concretamente la cuestión de las relaciones entre *gracia y libertad,* que vuelve a tocar el tema de la predestinación, con lo que retornamos al punto de partida de nuestras investigaciones.

Al igual que la gracia, también la libertad ha recibido numerosísimas interpretaciones en el curso de la historia, por lo que el problema aquí aludido ha encontrado muy diversos planteamientos y respuestas. En general, el problema del sentido y posibilidad de la libertad humana se ha reflejado en el enfrentamiento entre *pelagianismo y maniqueísmo,* en las doctrinas reformistas que presentaban la naturaleza humana como totalmente buena o totalmente mala, y en la oposición entre *eticismo (estoicismo) y misticismo (neoplatonismo),* según las cuales el hombre o bien lo puede hacer todo por sí mismo o bien tiene que recibirlo todo de Dios. Hoy el problema «gracia y libertad» se nos presenta casi como un enfrentamiento entre *naturalismo y supranaturalismo.* Su forma especial, sin embargo, la ha recibido el problema a través de las discusiones sobre la gracia y los consiguientes sistemas aparecidos en el siglo XVII, y de los que hablaremos al final de nuestro trabajo (§ 47). Pero antes de estudiar esas doctrinas, vamos a exponer brevemente los presupuestos y conceptos de gracia suficiente y

gracia eficaz *(gratia sufficiens — gratia efficax;* § 46) que se desarrolla con ocasión de tales disputas teológicas, pues su problemática constituye un requisito interesante para la comprensión de las discusiones sobre la gracia.

§ 46. *Gracia suficiente y gracia eficaz*

Pesch v prop. 18-24 (molin.). — Lange, tesis 20-21 (molin.). — Del Prado, *De gratia et lib. arb.*, 3 vols. Friburgo de Brisgovia 1907 (tom.).

Numerosos son los puntos de vista que conducen a la distinción entre gracia suficiente y eficaz; una gran parte de las controversias sobre la gracia tiene su fundamento en el hecho de que cada teólogo ha entendido las doctrinas de sus adversarios desde su concepción personal y peculiar de la gracia, deformando así las de los contrarios. En el sistema tomista, tras el don de la gracia sigue estando siempre el donante personal y eficiente, Dios; por el contrario, en el sistema molinista, detrás del acto libremente puesto por el hombre *(actus deliberatus),* en el que interviene la gracia eficaz, reclaman la atención los *actus indeliberati,* los movimientos psíquicos inconscientes y vitales, en los que el ofrecimiento divino de la gracia es una realidad, aunque todavía no sea eficaz.

En el pensamiento tomista se valora más la importancia de las ofertas externas de la gracia a través de los acontecimientos de la historia de la salvación; mientras que en la concepción molinista tales acontecimientos sólo pueden interpretarse como ofertas de la gracia a través de sus efectos dentro del alma.

De singular importancia para las distinciones, aquí necesarias, de la gracia, es el centro de interés espiritual a que se orienta cada teólogo; según que se interese por una realidad metafísica objetivamente expresable e intelectualmente comprensible (tomista), por una vivencia física (agustinismo) o por un determinado acontecimiento o acción moralmente calificado y psíquicamente explicable (molinismo). De acuerdo con ello, la problemática que ahora nos ocupa plantea los distintos complejos de cuestiones teológicas.

Cuando se parte de la doctrina de la predestinación ocurre la pregunta: Si Dios quiere que todos los hombres se salven (1Tim 2,4), y la revelación enseña que existen condenados ¿cómo se entiende que la voluntad salvífica universal de Dios, que debe manifestarse en una oferta general de gracia, no alcance su objetivo en todos los hombres?

Cuando se parte de la oferta de la gracia, el problema a resolver es: ¿A qué se debe que las gracias que existen en los movimientos psíquicos del hombre, subconscientes o inconscientes, en unos hombres se convierten en gracias eficaces al desembocar en obras sobrenaturalmente buenas, mientras que en otros hombres permanecen ineficaces y no conducen a ninguna buena obra? Ya la misma diversidad de las interpretaciones de las gracias y los distintos planteamientos del problema dejan entrever por qué precisamente en esta cuestión ha podido desarrollarse un cierto número de «sistemas de la gracia» propiamente dichos, en cuanto que determinados aspectos han logrado un relieve que no les correspondía o se han impuesto de un modo absoluto, con lo cual se ha perdido de vista la totalidad y conexión de los distintos elementos, necesarios para la comprensión de este problema.

Independientemente de estos sistemas se pueden, sin embargo, establecer al menos cuatro axiomas, que expresan la doctrina de la Iglesia y tienen vigencia permanente.

1. Existe una gracia meramente suficiente (vere et pure sufficiens gratia).

Esto equivale a decir que Dios ofrece al hombre una gracia que podría bastar para la conversión y realización de auténticos actos saludables, y que, sin embargo, en determinados hombres no basta para ello; es decir, en tales hombres no se traduce en buenas obras. La Iglesia se vio en la necesidad de expresarse formalmente en este sentido contra los errores sobre todo de los *reformadores* y más tarde de Jansenio, para quienes la gracia en todos los casos es eficaz, del mismo modo que la predestinación conduce necesariamente a la salvación. Tal gracia es *realmente suficiente,* porque podría llevar al acto de la salvación; y es *meramente suficiente* porque de hecho no lleva a ese acto. Pronto

se echó de ver la insuficiencia de esta distinción, por lo que se estableció una gracia «próximamente suficiente» *(proxime sufficiens gratia)* y otra sólo «remotamente suficiente» *(gratia remote sufficiens).* Esta distinción fue admitida por Suárez *(De gratia* IV c. 2 n. 3, prop. X). Con la primera el hombre puede, por ejemplo, resistir a una tentación; con la segunda sólo recibe la fuerza de la oración para impetrar la gracia divina, y lograr así la gracia para superar la tentación.

Se podría pensar también en las gracias especiales, que reconocen la tentación perfectamente en sus peculiaridades y carácter específico, con lo que ya se elimina en sí mismo el aspecto de tentación. Semejante gracia no sería sólo *remote sufficiens* en el sentido molinista, y sin embargo tampoco sería una *gratia efficax.*

La Iglesia condenó formalmente la afirmación de los teólogos jansenistas: «La gracia suficiente no tanto es útil cuanto perniciosa a nuestro estado; de suerte que por ello con razón podemos decir: De la gracia suficiente líbranos, Señor» (D 1296 — DS 2306). El concilio de Trento declaró: «Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación, y que no puede disentir, si quiere... sea anatema» (D 814 — DS 1554). Ello significa que no toda gracia es gracia eficaz; que existen «gracias meramente suficientes».

En favor de esta doctrina pueden citarse como textos clásicos: la *Canción de la viña* en la que el profeta por encargo de Dios reprocha al pueblo de Israel el que no lleve fruto alguno, pese a todo lo que Dios ha hecho para ello: «Una viña tenía mi amigo en una loma feraz; la cavó y despedregó y plantó de cepa escogida; construyó además una torre en su centro, y hasta excavó en ella un lagar. Y así esperaba que produciría uvas, mas sólo produjo agrazones. Ahora bien, habitantes de Jerusalén y hombres de Judá, juzgad entre mí y mi viña. ¿Qué más cabía hacer por mi viña que yo no hiciera en ella?» (Is 5,1-4). Aquí entran también las *palabras de amenaza de Jesús a las ciudades de Israel:* «Entonces comenzó a reprochar a las ciudades en que habían ocurrido muchos de sus prodigios sin que se hubiesen convertido:

¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Que si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los prodigios obrados en vosotras, tiempo habría que en cilicio y ceniza hicieran penitencia. Pues bien, os digo que con Tiro y Sidón se usará menos rigor en el día del juicio que con vosotras. Y tú, Cafarnaúm ¿por ventura serás exaltada hasta el cielo? ¡Hasta el infierno descenderás! Que si en Sodoma se hubieran hecho los prodigios obrados en ti, subsistiría aún hasta el día de hoy» (Mt 11,20-24). «Jerusalén, Jerusalén... cuántas veces quise recoger a tus hijos a la manera que la gallina recoge sus pollitos debajo de las alas, y no quisisteis!» (Mt 23,37).

La misma idea se expresa en las parábolas judiciales de los talentos, en que el siervo perezoso entierra su único talento (Mt 25,24-30); de los malos renteros, que no sólo no pagan renta alguna al dueño de la viña, sino que además matan a sus siervos y a su hijo (Mt 21,33-41); del invitado a las bodas, que no se molestó en adquirir y ponerse el vestido nupcial (Mt 22,11-13); de los hermanos diferentes, a propósito de los cuales dice Cristo a los fariseos y saduceos: «En verdad os digo que los recaudadores y prostitutas os precederán en el reino de Dios, pues Juan os mostró el camino recto, y no le creísteis; al paso que los recaudadores y las prostitutas le creyeron; y vosotros, viéndolo, tampoco os arrepentisteis ni le creísteis» (Mt 21,31s).

En todos estos pasajes la *gratia vere et pure sufficiens* aparece como una oferta real de la gracia, tal como se brinda a todos los hombres en la historia de la salvación. Como en tiempos de Jesús el ofrecimiento de la gracia fue extraordinariamente grande en sus palabras y en su obra, Cristo describe también la culpa de sus coetáneos, y sobre todo la de los fariseos y los escribas, como particularmente grande (cf. Jn 15,22-25: «Si yo no hubiera venido y no les hubiese hablado estarían sin pecado ¡mas ahora no tienen excusa para su pecado!»). También Esteban reprocha a sus enemigos: «Vosotros resistís continuamente al Espíritu Santo» (Act 7,51), y Pablo al enfrentarse con el destino de su pueblo cita la palabra profética: «A lo largo de todo el día tendí mis manos a un pueblo desobediente y rebelde» (Is 65,2; Rom 10,21). El ofrecimiento de la gracia es histórico y real; que ese ofrecimiento no se traduzca en algo efectivo parece deberse esencialmente,

según estas amonestaciones —y cabría recordar asimismo «el pecado contra el Espíritu Santo»: Mt 12,22-45— a la negativa de los hombres, que no aceptan el ofrecimiento de la gracia divina, no responden a la llamada de Dios ni colaboran con su gracia.

2. *Existe una gracia realmente eficaz (actu et in se efficax gratia).*

Quiere esto decir que no en todas las gracias debe darse un ofrecimiento que sólo por las circunstancias, que habría que precisar con mayor exactitud, resulta eficaz. La Escritura conoce también expresiones y acontecimientos en los que se pone de manifiesto que existen gracias eficaces desde el primer momento. Habría que referirse especialmente a los textos antes citados sobre la realidad de la predestinación (§ 7) y la necesidad de la gracia (§ 41). Baste recordar los textos siguientes: «Quien en vosotros comenzó la buena obra la irá consumando...» (Flp 1,6); «pues Dios es quien obra en vosotros tanto el querer como el obrar, según su beneplácito» (Flp 2,13); «no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que hace misericordia» (Rom 9,16); «de modo que ni el que planta ni el que riega son algo, sino Dios que hace crecer» (1Cor 3,7); «porque hechura suya somos, creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos» (Ef 2,10). «Cual arroyo de agua es el corazón del rey en la mano de Yahvéh: a doquiera le place, Él lo inclina» (Prov 21,1). De modo parecido escribirá más tarde AGUSTÍN *(Ench.* 98: PL 40,277): «¿Quién será tan impío e insensato como para afirmar que Dios no puede trocar la mala voluntad del hombre, siempre, como y cuando él quiere, en una voluntad buena?» En muchas oraciones de la liturgia de la misa la Iglesia expresa esa convicción: *Quae te auctore facienda cognovimus, Domine, te operante impleamus* (Fer. 3.ª post. dom. 2.ª quadr.).

Estos textos muestran que la afirmación de la mayor parte de los molinistas, como también de los teólogos de Wurzburgo, según la cual la distinción entre *gratia sufficiens* y la *gratia efficax* no afecta a la naturaleza interna de la gracia, sino sólo a sus logros externos, no hace justicia al mensaje bíblico en sus múltiples

sentidos. Como mostraremos, los molinistas, en su lucha contra los tomistas que postulaban una gracia propiamente eficaz (cf. BILLUART, disp. 5 a. 2 § 2), defendieron también unas doctrinas que objetivamente estaban muy cerca de esta doctrina tomista, al afirmar que Dios conoce de antemano con certeza y mediante su *scientia media* las futuras acciones libres del hombre *(futuribilia)* y que de acuerdo con esa ciencia otorga una *gratia sufficiens* con la que el hombre colaborará ciertamente. Lo que las tesis tomistas expresan de una forma ontológica, lo resuelve la postura molinista en una «psicología de Dios» (cf. Pesch V, prop. XIX). Tras estas polémicas se esconde una vez más el diferente modo de concebir la gracia actual (cf. § 40,4) y la libertad, condicionado a su vez por la diversidad de los sistemas. Admitir la existencia de una gracia eficaz en sí y de hecho es también importante si se quiere defender y explicar de un modo adecuado la causalidad primordial de la gracia en la obra meritoria.

3. *Bajo el influjo de la gracia eficaz la voluntad del hombre permanece siempre libre.*

Esta verdad siempre ha sido abiertamente proclamada por la Iglesia en contra de las distintas doctrinas de los reformadores: «Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre... no puede disentir, si quiere *(neque posse dissentire, si velit)*, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo *(mere passive)*, sea anatema» (D 814 — DS 1554). Fue en especial a Jansenio y a sus seguidores a quienes la gracia se les aparecía como irresistible. Por ello el papa Inocencio X condenó (1653) estas proposiciones de Jansenio: «En el estado de naturaleza caída, no se resiste nunca a la gracia interior»; «para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída, no se requiere en el hombre la libertad de necesidad, sino que basta la libertad de coacción»; «Los semipelagianos admitían la necesidad de la gracia preveniente interior para cada uno de los actos... y eran herejes porque querían que aquella gracia fuera tal, que la humana voluntad pudiera resistirla u obedecerla» (D 1093-1095 — DS 2002-2004).

Habría que aducir aquí los textos que antes n.º 1) hemos re-

cordado en favor de una gracia real y puramente suficiente. La Escritura destaca tan pronto el poder de Dios como la libertad del hombre, de acuerdo con la intención de cada pasaje: «Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones» (Sal 95,8); «Vosotros resistís continuamente al Espíritu Santo» (Act 7,51); «Al principio creó Dios al hombre y le dejó en manos de su albedrío» (Eclo 15,14). En consonancia con todo esto dice Orígenes: «Hay que considerar que no estamos sujetos a una necesidad de tal modo que, queramoslo o no, tengamos que hacer irremediablemente el bien o el mal» (*De princ. praef.* v: PG 11,117). A Pablo, que en su conversión a las puertas de Damasco ya había experimentado una «gracia realmente eficaz», le dice el propio Señor: «Es duro (σκληρόν: no «imposible») para ti dar coces contra el aguijón» (Act 9,5 en numerosos manuscritos).

AGUSTÍN, que tanto luchó a favor de la gracia, siempre puso de relieve la libertad del hombre: «In omnibus misericordia eius praevenit nos; consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est» (*De spir. et litt.* 34,60: PL 44,240). De él procede el axioma, importante también para la doctrina de la redención, de: «Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te; ergo fecit nescientem, iustificat volentem» (*Sermo* 169,11,13 sobre Flp 3,3-16; PL 38,923). Agustín ha visto repetidas veces la eficacia de la gracia y hasta su íntima esencia en una *delectatio.* Así escribe en cierta ocasión comentando Rom 7,15-8,2: «Cum ipsa delectatio boni qua etiam non consentit ad malum, non timore poenae sed amore iustitiae —hoc est enim condelectari— nonnisi gratiae deputanda est» (*Contra 2. Ep. Pel.* I 10,22: PL 44,561). Si el agustinismo posterior entiende la doctrina del fundador en el sentido de una *delectatio victori,* que parece poner en peligro la libertad humana, hay que decir que el propio Agustín escribió: «Quod enim amplius nos delectat secundum id operemur necesse est» (*In Ep. ad Gal.* 49: v 22s: PL 35,2141; ejemplos: *caritas-fornicatio).* Pero aquí se piensa en un placer que, a causa precisamente de nuestra misma constitución espiritual, resulta tan fuerte que lo seguimos con una cierta necesidad. Agustín por el contrario enseña expresamente: «Nec sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur; rursus, ne liberum sic assera-

mus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiae iudicemur» (*De pec. meritis* II 18,28: PL 44,168).

4. *Gracia y libertad, Dios y el hombre colaboran en la obra de la salvación.*

El auténtico misterio, del que vamos a tratar aquí a modo de conclusión, sólo puede iluminarse si dejamos de enfrentar gracia a libertad o libertad a gracia, y nos preguntamos más bien por el modo en que ambas realidades cooperan en la obra de la salvación humana. Aquí se pondrá de manifiesto cómo la auténtica problemática para nuestro pensamiento moderno consiste en que en el fondo se trata de compaginar unas realidades inconmensurables de cara a un acontecimiento u obra común. Aun cuando no existe una solución unánime, sino sólo distintas opiniones de escuela — a las que pasaremos revista en el § 47 —, es posible no obstante hacer algunas observaciones que plantean el modo de la cuestión en su conjunto y hacen ver así la problemática o dialéctica del mismo.

a) En un lenguaje predominantemente escotista cabe decir por de pronto que Dios y el hombre, la gracia y la libertad cooperan de tal modo en la obra de la salvación humana que la intervención y obra de Dios no actúa sobre una parte especial y la acción del hombre sobre otra determinada parte. *Cualquier acción salvífica la pone Dios totalmente y totalmente el hombre;* toda obra salvífica en todo su ser y alcance es obra de Dios y obra del hombre. La diferencia, pues, no hay que buscarla en la obra sino en los actores; ahora bien, Dios y el hombre no sólo se enfrentan como Creador y criatura, sino también como socios, porque Dios al crear al hombre «le creó como un dios criado, en cuanto que le otorgó la libertad de actuar según su propia voluntad» (Efrem, *De fide* I 37). De este modo, aunque Dios y el hombre *ónticamente* se encuentran *en una diversidad absoluta* (Creador y criatura) *formalmente* y de cara a la acción se encuentran *en la misma condición* (el hombre como siervo e hijo de Dios); y esta dialéctica resulta inamovible.

b) Los diversos *intentos por solucionar el problema «gracia» y «libertad» parten de bases distintas,* que desde el comienzo han

hecho imposible una solución definitiva. Vamos a referirnos brevemente a esas tres bases:

Fe y ciencia. En todos esos intentos aparece una mentalidad procedente de la filosofía antigua al lado de una mentalidad bíblica, una mentalidad derivada del conocimiento experimental junto a una mentalidad de fe; y así ya desde el mismo arranque falla la unidad del punto de vista y del tema. Ni siquiera es posible aquí una visión unitaria del hombre en cuanto ser humano y ser de criatura, desde la que podamos comprender como desde un punto de apoyo arquimédico, situado por encima o fuera de ambas verdades su auténtico ser de hombre y su auténtica dependencia de Dios.

Inmanencia y trascendencia. Esto hace que una y otra vez consideremos a Dios y al hombre sobre un terreno común, como dos causas conmensurables que cooperan a una misma obra. La gran teología ha empezado por superar esta dificultad destacando el factor divino mediante una definición más precisa de la transcendencia de Dios frente al factor humano, pues opuso a Dios como causa primera el hombre en cuanto causa segunda, causalidad «primera y segunda» que no pretende establecer una afirmación sobre el orden de la intervención de los susodichos factores, sino más bien sobre el terreno del ser mismo. Esa transcendencia divina se expresó también en el hecho de que la teología, al señalar el objetivo de la actividad humana, junto al fin intramundano *(finis proximus),* asignara a cualquier acción del hombre una realidad vinculada a Dios (Escoto) o Dios mismo (Tomás de Aquino) como *finis ultimus;* lo cual a su vez no es una afirmación de orden, sino que pretende reflejar la diferencia misma de ser.

Desde estos dos puntos es posible una consideración abstracta capaz de expresar la «causalidad total» tanto de Dios como del hombre en la obra de la salvación humana, al tiempo que mantiene la diferencia esencial entre Dios y el hombre. No hay que olvidar, sin embargo, que en estas afirmaciones se expresa una realidad de fe que ya no es objeto de experiencia, sino que sólo puede y debe ser motivo de nuestra actuación como imagen «ejemplo».

Pero precisamente en el hecho de que nuestra actuación pretende realizar una y otra vez en nuestra vida concreta ese

prototipo creído, se pone de manifiesto la problemática de esta «solución» (el esquema mental mismo procede de la filosofía neoplatónica: cf. *Liber de causis* o la Στοιχείωσις θεολογική de Proclo).

Libertad personal de acto y libertad objetiva de elección. Al lado de esta dificultad teórica para la comprensión de la libertad está el hecho de que en el mismo pensamiento filosófico natural la libertad presenta una imagen extraordinariamente polifacética. Libertad es siempre tanto libertad de acto como libertad de elección: la simple libertad de acto se concebiría como un capricho mecánico, mientras que la libertad humana sólo existe como una libertad moral motivada, es decir que se orienta a unos valores y realidades y no puede ser una simple actividad sin fin ni objeto. El hombre no puede querer sin que quiera *algo*... Por eso, la libertad es siempre libertad de algo y para algo. La simple libertad de elección quedaría vacía de su núcleo específico, que se fundamenta en el amor y cuyo objetivo no está precisamente en la elección de un valor, sino en la realización activa de ese valor. Los hombres somos «personas en el mundo», y no se puede afirmar objetivamente lo personal sin el objeto, si quiere seguir siendo humano.

Esta visión natural de la libertad se completa esencialmente en la revelación mediante la realidad de «pecado y gracia», que no le sobreviene secundariamente a la voluntad humana, sino que debe precederla y determinar su esencia más íntima. Sólo así se pone de manifiesto la libertad en sentido bíblico, la «libertad para la que Cristo nos ha liberado» (Jn 8, 36), en cuanto que nos ha redimido del pecado, que arrebató al hombre su libertad, hecha a imagen y semejanza de la de Dios.

De ahí que los distintos modos de representarse el *misterio de la gracia,* a los que nos hemos referido con frecuencia en las páginas precedentes, sean modos que a su vez están condicionados por la mentalidad particular de cada teólogo: el modelo de una gracia preferentemente afectiva en la escuela agustiniana *(gratia = caritas = delectatio);* un esquema más intelectualista en la escuela tomista *(gratia = habitus supernaturalis entitativus)* o el *lumen divinum* de Buenaventura; o bien el modelo de una re-

presentación más viva de la gracia a partir de la existencia de fe, como ocurre en la escuela escotista *(gratia = habitus supernaturalis,* que sólo se acepta por la fe).

Al lado de todo esto, sigue en pie el hecho de que en la concepción de la gracia entran siempre, junto con las diferencias esenciales, el aspecto personal, el ético y el objetivo: gracia es tanto la benevolencia de Dios como su llamada que solicita mi respuesta, como su don que me transforma en una criatura nueva. Sólo teniendo todo esto ante los ojos, comprendemos que la solución del problema «gracia y libertad» ya no puede obtenerse con un denominador común, sino que más bien sólo son posibles diversos intentos desde un arranque peculiar de cada escuela, en cuanto, que desde ese punto de partida se contemplan, definen y ordenan todas las partes necesarias para la solución del problema.

§ 47. *La controversia de la gracia en el siglo XVI y los diversos sistemas en la teología católica*

LThK 4 (1960) 1002-1007: Gnadenstreit (bibl.). — Ibidem, 1007-1010: Gnadensysteme. — Lange 445-454 (escritos hasta 1925). — A. BONET, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* Barcelona 1932. — A. TEXIDOR, *El concepto de la libertad,* EE 12 (1933) 473-502. — F. MARÍN SOLA, *El sistema tomista sobre la moción divina,* CTom 32 (1925) 5-54; 33 (1926) 5-74. 321-397. — J. B. MANYÁ, *La cooperación de Dios al acto libre de la criatura. Corrección y valoración de las sistemas clásicos, tomismo y molinismo,* RET 4 (1944) 345-365. *Domingo Báñez y las controversias de la gracia,* CSIC, Madrid 1968. — H. RONDET, *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona ²1968, 229-279.

En el I milenio se elaboraron y formularon dogmáticamente dentro del mundo espiritual griego las verdades reveladas de la Trinidad de Dios y de la encarnación de Cristo. A lo largo del II milenio cristiano es el mundo espiritual romano el que esclarece y define las verdades reveladas de la justificación del hombre, que Agustín había empezado a analizar en su lucha contra Pelagio. El vértice más alto de este proceso lo constituye la controversia sobre la gracia, consecuencia de la elaboración teológica de las

definiciones que el concilio de Trento había promulgado acerca de estos problemas de la gracia.

1. *La controversia de la gracia* presenta en lo esencial el siguiente proceso: en 1582 los teólogos jesuitas (Prudencio de Montemayor y otros) atacan la doctrina tomista de la *praedeterminatio physica* como inconciliable con la libertad del hombre; la inquisición española condena dieciséis proposiciones que la controversia había puesto de relieve. En 1587 la universidad de Lovaina respondió condenando treinta y una proposición del discípulo de Suárez LEONHARD LESSIUS († 1623) acerca de la gracia y la libertad, proposiciones que coincidían en lo esencial con la doctrina de MOLINA, cuya *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* apareció en la Navidad de 1588. La inquisición portuguesa creyó encontrar en el libro de Molina algunas de las proposiciones condenadas en 1582 y otras doctrinas falsas, por lo que prohibió la obra. En un memorial Molina demostró que tales proposiciones no se encontraban en su obra y en 1589 logró la autorización de su *Concordia,* a la que agregó dicho memorial.

Como en 1593, y con motivo de la preparación de un nuevo *Índice de los libros prohibidos,* se revisasen también las obras de Molina (su *Concordia* y su *Comentario a la Prima* de santo TOMÁS), éste temió que surgiesen dificultades por parte de los profesores de Salamanca, Domingo Báñez, O.P. y Francisco Zumel, O. de M., y dirigió un escrito preventivo al inquisidor general de España en contra de Báñez y Zumel como sospechosos de luteranismo. En 1594 agregó un cierto número de tesis que le parecían heréticas. Entre tanto Henríquez, S.I. había solicitado en Salamanca la censura de su hermano de hábito, Molina. Como en 1594 la controversia hubiese alcanzado una gran publicidad, a petición de numerosos obispos, Roma se reservó la decisión sobre la controversia exigiendo que se le remitiesen todas las acusaciones presentadas ante los tribunales de la inquisición. En 1595 publicaron los dominicos un escrito de defensa, al que respondieron los jesuitas con otros siete; en 1597 se enviaron las actas a Roma.

En consecuencia, el papa Clemente VIII nombró en 1597 una

comisión de 2 cardenales, 3 obispos y 5 teólogos para que examinasen las obras de Molina. En 1598 la Comisión decidió prohibir dichas obras y censurar 61 de sus tesis. Pero, como entre tanto había llegado a Roma nuevo material, el papa ordenó una investigación ulterior que terminó también con la solicitación de condenar las obras de Molina. Cuatro disputas de ambas órdenes que, a propuesta de los jesuitas, se celebraron en 1600 ante el presidente de la Comisión, no dieron resultado alguno. El papa solicitó entonces una redacción más breve para una condenación que debía afectar a 20 tesis. A lo largo de quince sesiones se renovaron las disputas entre teólogos dominicos y jesuitas delante de la Comisión, que tras largas deliberaciones redactó por fin un decreto de condenación, presentado al papa el 5 de diciembre de 1601.

Clemente VIII decidió entonces estudiar personalmente el asunto y convocó bajo su presidencia inmediata una nueva comisión de 2 cardenales —que en el curso de las deliberaciones llegaron hasta 3—, 5 obispos y 7 teólogos. Las partes en litigio estaban representadas por los generales y algunos teólogos de cada una de las dos órdenes. Por los dominicos llevaron la discusión DIEGO ÁLVAREZ *(Disputatio* 1 y 26) y TOMÁS DE LEMOS *(Disputatio* 2-25; 27-47); por los jesuitas, Gregorio de Valencia (1-9), PEDRO DE ARRUBAL *(Disputatio* 10-19) y FERNANDO DE LA BASTIDA *(Disputatio* 20-47). Por encargo del papa, se comparó la doctrina de san Agustín, pasándose revista por orden a las doctrinas de la libertad, el arrepentimiento, el carácter sobrenatural de los actos saludables, la doctrina de la *scientia media* y del recto uso de los medios de la gracia *(Disputatio* 1-38). Todos los votos fueron contrarios a Molina. Pero en marzo de 1605 murió Clemente VIII antes de haberse hecho una idea clara del asunto y de haber llegado a una resolución.

Pablo V, que como cardenal (Camilo Borghese) había asistido a las discusiones, las reabrió una vez más haciendo que se examinase asimismo la doctrina de los dominicos (Báñez), principalmente la relativa a la *gratia ex se efficax (Disputatio* 39-47). El fallo fue favorable a los dominicos. Con lo que, tras 85 sesiones y 47 disputas, la cuestión pareció haber llegado a su fin. En 1606

el papa solicitó primero de cada uno de los consultores un voto particular antes de la votación general. La mayoría reclamaba por parte del papa la condena de 42 proposiciones molinistas. Sólo el carmelita Bovio se opuso desde el comienzo a semejante condena.

Como el papa no pudo decidirse por el parecer de la mayoría, convocó en 1607 a los nueve cardenales de la inquisición, que en su mayor parte no habían intervenido en las discusiones precedentes. De ellos, 4 votaron en favor de los dominicos, 2 en favor de Molina (Belarmino y Duperron) y 3 permanecieron indecisos, deseando que se prosiguiese la investigación o se declarasen libres a los dos sistemas. El papa decidió entonces que la doctrina de los dominicos se diferenciaba de la doctrina de Calvino, y la de los jesuitas era distinta del pelagianismo. La resolución podía esperar hasta que la cuestión se dilucidase mediante ulteriores estudios teológicos. Disolvió la Comisión y ordenó que ninguna de las partes calificase a la opuesta con censura alguna (D 1090 - DS 1997).

Con esta sentencia llegaron de hecho, aunque no de un modo consciente y reflexivo, dos grandes decisiones para la teología: Primera, se abandonaba el método de establecer la verdad de una doctrina por la simple comparación con una doctrina de tiempos pasados (Agustín y Pelagio). Los enfoques, y por ende las doctrinas acerca de un tema, evolucionan siempre con el tiempo, y la rectitud de una doctrina no se puede juzgar con la simple comparación con un estudio precedente de esa misma doctrina. Segunda: en este problema central de la comprensión cristiana de la fe y del propio hombre se puso de manifiesto que nuestra visión humana del misterio de la fe es siempre una visión parcial; de ahí que sean válidos los distintos sistemas, incluso muy contrarios entre sí, mientras no se pueda reconocer a cualquiera de tales sistemas como inequívocamente herético en sí mismo. Una reflexión sobre esta grave controversia de la gracia y sobre su solución teológica podría quizá servir de advertencia y ayuda para muchas cuestiones controvertidas también en nuestro propio tiempo.

2. *Los sistemas de la gracia.* Tras esta solución providencial de la controversia sobre la gracia pudo formarse en la Iglesia

un cierto número de «sistemas de la gracia», que tienen en cuenta los diversos tipos del espíritu y piedad humanos, y que tan importantes y fecundos han sido para la vida práctica en razón precisamente de su pluralidad y de la limitación humana.

a) El *tomismo*, fundado por DOMINGO BÁÑEZ († 1604) y representado principalmente por teólogos dominicos, tiene como base una grandiosa visión teocéntrica del mundo, forjada en el espíritu de la edad media, y construye su sistema como un armazón unitario más metafísico: Dios, causa primera de todo ser y de todo movimiento, impone en este mundo su voluntad concreta de salvación mediante las gracias eficaces. Si asigna a esas gracias eficaces una realidad física *(motio physica)*, esa entidad «física» hay que entenderla preferentemente como algo metafísico, por lo que se salvaguarda por completo en esa acción la libertad del hombre, dado que Dios mueve precisamente la voluntad de tal modo que el hombre experimenta esa moción de conformidad con su naturaleza y, en consecuencia, libre de necesidad interna y de coacción externa. Así que la gracia eficaz produce de por sí e internamente el libre asentimiento del hombre. La *gratia sufficiens*, que se da más en el ámbito de la historia de la salvación, sólo puede operar realmente en el ámbito concreto e histórico del hombre mediante una verdadera *gratia efficax*. La distribución de las gracias eficaces tiene su fundamento en los decretos eternos y voluntarios (elemento escotista adoptado en esta doctrina), los cuales garantizan la indefectibilidad de los efectos de la gracia. La interpretación de la *gratia sufficiens* y la exposición de la libertad humana representan las dificultades que el hombre moderno, de mentalidad concreta e historicista, encuentra en este sistema.

b) El *molinismo*, fundado por LUIS MOLINA († 1600) y defendido sobre todo por los teólogos jesuítas, arranca más bien, y de acuerdo con el espíritu humanista, del hombre y de su responsabilidad y libertad en este mundo, y enseña que la gracia suficiente, brindada por la acción salvífica de Dios, sólo se convierte en gracia eficaz mediante la cooperación del hombre. El «congruismo», que el general de la orden Claudio Aquaviva († 1613) presentó como doctrina de la Compañía, asegura la colaboración

del hombre con esa *gratia sufficiens* al enseñar que Dios con su *scientia media* —porque está entre la *scientia visionis* con la que Dios conoce todo lo real, y la *scientia purae intelligentiae* con la que Dios conoce todo lo que de por sí es posible —ve de antemano las libres decisiones del hombre que tendrán lugar *(futuribilia)* y de acuerdo con ello ofrece una gracia suficiente con la cual colaborará ciertamente ese determinado hombre histórico. La colaboración entre Dios y el hombre aparece aquí no tanto en una consideración metafísica de la naturaleza humana cuanto en la consideración concreta del hombre libre ante el libre ofrecimiento de la gracia de Dios.

Este pensamiento concreto, más histórico y personal, fundamenta con mayores dificultades la soberanía de Dios, su causalidad universal y la seguridad del cumplimiento de su voluntad salvífica. No obstante, el sistema presenta la libertad del hombre y la libertad también de Dios más al gusto del hombre moderno.

c) El *agustinismo*, fundado por el cardenal ENRIQUE NORIS († 1704) y el teólogo LORENZO BERTI († 1766), defiende como el tomismo una auténtica *gratia efficax* dotada de eficacia intrínseca; gracia que, sin embargo, y a diferencia del tomismo, no entiende en un sentido metafísico, sino más bien, y dentro del espíritu de Agustín, como una *delectatio victrix,* y por consiguiente en un sentido más psicológico y afectivo.

La debilidad de este sistema radica sobre todo en el hecho de que la naturaleza humana aparece demasiado inmersa en el juego psicológico entre gracia y concupiscencia entendidas como placer bueno y malo, al tiempo que carece de una concepción metafísica de la naturaleza humana —similar a la del tomismo— y de una concepción personalista de esa misma naturaleza en cuanto *natura pura* —como en el sistema molinista—. Por todo ello, el sistema no parece perfectamente elaborado respecto al problema de la indefectibilidad de los resultados y de la certeza de la previsión divina.

d) El *sincretismo,* obra principalmente de Honoré Tournely († 1729) y de ALFONSO DE LIGORIO († 1787), es más bien un sistema práctico, que toma de los sistemas precedentes lo que le parece más valioso. Para las obras buenas más fáciles, especialmente

para la oración, el sincretismo —al igual que el sistema congruista— postula una *gratia ab extrinseco efficax;* en cambio, para llevar a cabo obras más difíciles exige —como el tomismo o el agustinismo— una *gratia ab intrinseco efficax,* como en el agustinismo. Quienes emplean la gracia eficaz extrínseca obtendrán una gracia eficaz de por sí con tal que se apliquen a la oración cuya escucha está asegurada. Esta interpolación de la plegaria tiene bases sólidas en la doctrina de san Agustín y es de cierta importancia teológica como solución intermedia entre tomismo y molinismo.

La debilidad del sistema consiste sobre todo en la falta de un pensamiento sistemático y metafísico. Y sólo desde una perspectiva que tenga en cuenta estos dos pensamientos resulta posible una visión abstracta del problema que permite atribuir tanto a Dios como al hombre la «causalidad total» en la obra humana saludable, al tiempo que se mantiene la diferencia esencial entre Dios y el hombre.

EPÍLOGO

La doctrina de la gracia pretende aclarar la doctrina general de la salvación de cada hombre, en cuanto que, de la mano de las manifestaciones de la revelación y con ayuda de la historia de este tratado teológico, expresa cómo cada uno está sostenido por la benevolencia divina, dirigido y configurado por la acción y el don de la gracia, poniendo asimismo de manifiesto lo que cada hombre puede hacer como criatura y socio de Dios, colaborando a la historia de su salvación, que está en las manos de Dios. El tratado alcanza su objetivo en nosotros en la medida en que nos capacita, y con las pruebas teológicas y la explicación del tema nos convence, de que una auténtica interpretación creyente de nuestra existencia histórica y de nuestra vida terrena debe comprender, aceptar y responsabilizarse con todo cuanto ocurre en nuestra vida como signo y regalo de la benevolencia eterna de Dios.

Esta interpretación creyente del mundo y de nosotros mismos sólo nos es posible mediante la superación renovada del espíritu secularizado de nuestra época ilustrada y técnica, que podría inducirnos a la autosuficiencia, el egoísmo y la autonomía exacerbada, como hemos probado en el capítulo introductorio. Tales actitudes psicológicas contradicen al espíritu del publicano (Lc 18,13), al espíritu filial tal como Cristo nos lo exige (Mt 18,3s) y al espíritu propio de la criatura, consciente de que todo cuanto es y tiene lo ha recibido de Dios (1Cor 4,7). Sólo en la medida en que nuestra preocupación espiritual por este tratado teológico nos induce

a un sentimiento cada vez más profundo de gratitud hacia Dios, a una mayor alegría en Dios y a un amor hacia Él cada vez más íntimo, lo habremos entendido. Siempre será válida la aspiración del sistema sincretista de la gracia y libertad, a saber: que si queremos comprender este tratado, más hemos de meditarlo en la oración que en el frío estudio.

Las siete vías, que hacia 1300 recomendaba RODOLFO DE BIBERACH, O.F.M. en su tratado *De septem itineribus aeternitatis* para penetrar en el misterio de Cristo, valen también aquí. Son éstas: «1) aeternorum recta intentio: 2) aeternorum studiosa meditatio; 3) aeternorum limpida contemplatio; 4) aeternorum caritativa affectio; 5) aeternorum occulta revelatio; 6) aeternorum experimentalis praegustatio; 7) aeternorum meritoria operatio: Natura rationalis ad hoc facta est, ut operationes propias operetur et per hoc gratia mediante finem suum ultimun consequatur» (cf. *Opera omnia* de S. BUENAVENTURA, ed. dir. por A.L. Peltier, París 1866, VIII 393-482).

Hemos empezado el tratado de la gracia con la confesión de san Pablo de que la misión específica de su vida apostólica era anunciar «el Evangelio de la gracia». Bien podemos cerrarlo con los deseos de gracia que el Apóstol transmite a la comunidad de Éfeso, y que vienen a ser como un compendio de su concepción de la gracia: «Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, ser robustecidos por la acción del Espíritu respecto del hombre interior; para que Cristo habite por la fe en vuestros corazones y, arraigados y cimentados en la caridad (del Espíritu), seáis capaces de comprender con todos los santos cuál sea la anchura y la largura, la altura y la profundidad (de vuestra vocación); y conocer el amor de Cristo, que sobrepuja todo conocimiento, ¡a fin de que seáis llenos hasta la plena abundancia de Dios! ¡Al que es poderoso para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podemos desear o pensar según el poder (de la gracia) que ejerce en nosotros, a Él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús por todas las generaciones en los siglos de los siglos. Amén!» (Ef 3,14-21; Epístola de la dominica XVI después de Pentecostés).

ÍNDICE DE NOMBRES *

* Se exceptúan los nombres bíblicos; se añaden conceptos que no aparecen en el índice general.